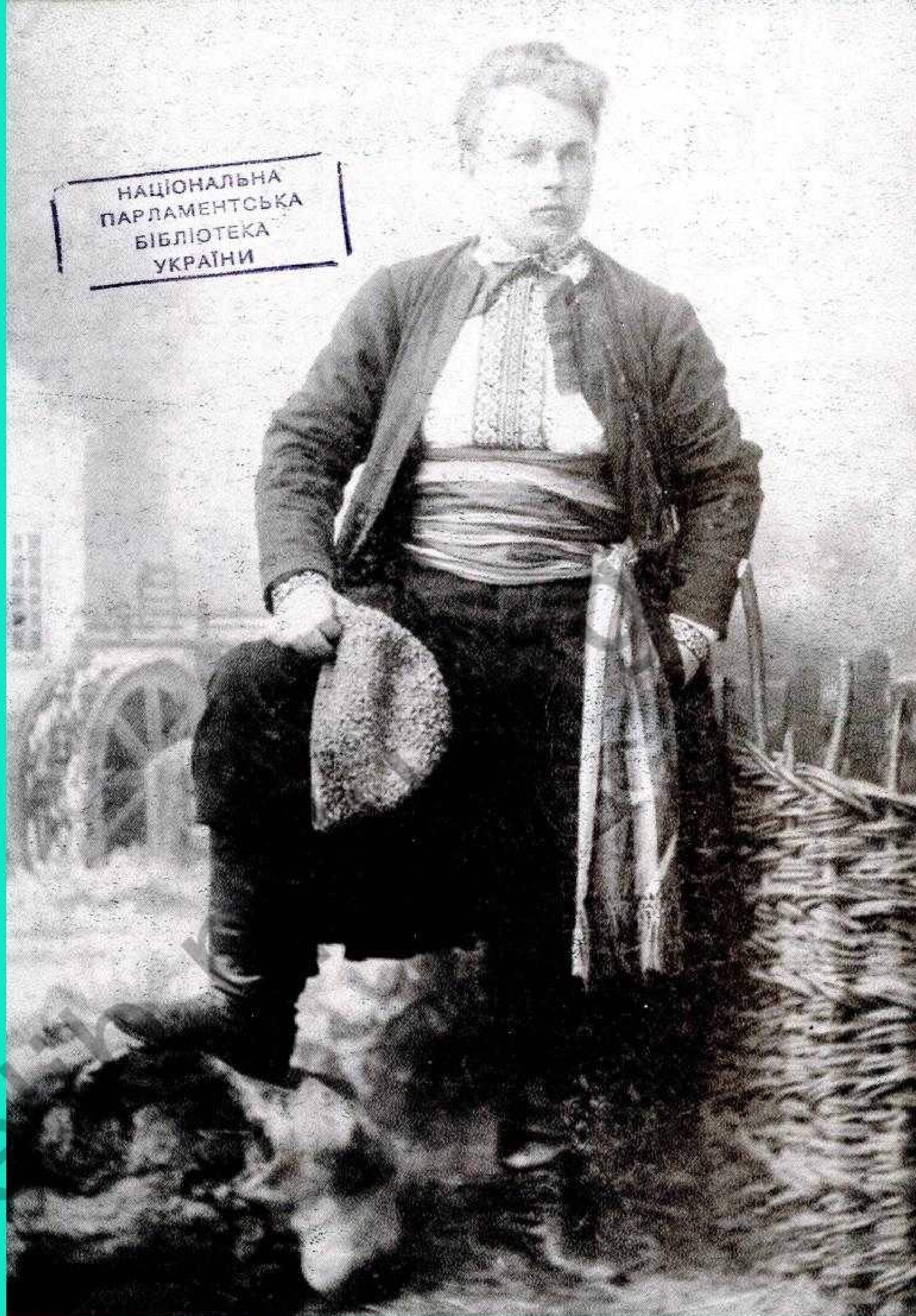
НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ



№3
2004

ISSN 01306936

№ 3, 2004 (290)
травень-червень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. ШЕВЧЕНКА
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

№ 3
2004

У журналі

Редактори відділів
В. І. ЛУЗАН
Г. М. ТИЩЕНКО
Д. С. ЧЕРЕДНИЧЕНКО

Комп'ютерна верстка
О. В. ВЛАСЮК

Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Індекс 74328

Адреса редакції:
01001 МСП, Київ-1,
вул. Грушевського, 4,
тел. 229-50-29
e-mail: nte@etnolog.kiev.ua
http://www.etnolog.kiev.ua

Свідоцтво
про державну реєстрацію
друкованого засобу
масової інформації.
Серія КВ. № 649 від 25. 05. 94.

Здано до набору 25. 03. 04
Підписано до друку 27. 04. 04
Формат 210 x 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 850 прим.
Зам. 1126.
Друкарня ВД "Академперіодика"

Проблеми міжнаціональних взаємин

Із зарубіжної етнології

Розвідки і матеріали

Нариси та етюди

Огляди, рецензії, анотації

Хроніка

На першій сторінці обкладинки:
Парубок із Седнева. Світлина кінця XIX ст.
Фотостудія Р.Чарнецького (Чернігів). Зі збірки В. І. Забашти

ВИДАТНИЙ УКРАЇНСЬКИЙ НАРОДОЗНАВЕЦЬ МИКОЛА СУМЦОВ

Микола ДМИТРЕНКО

В історії української фольклористики та етнографії Миколі Федоровичу Сумцову (1854–1922) належить визначне місце дослідника-енциклопедиста. Високо поцінував харківського професора Іван Франко: "Невтомимий проф. Сумцов, котрому при деяких хибах його наукового методу все-таки треба признати велику заслугу як одному з немногих тепер російських учених, що систематично обробляють южноруську літературу і фольклористику, що южноруські матеріали ставлять усе вихідною точкою і головною основою своїх праць..."[1]

Відомий сучасний харківський вчений Володимир Фрадкін наголошує, що місце М. Сумцова "особливе й, на жаль, ще далеко не усвідомлене нами... Було вже безліч спроб дати оцінку його науковим поглядам, внеску в розвиток тих чи тих галузей знання, освіти, культури, але всі вони не дають вичерпного уявлення про цю дивовижну людину... Ще за свого життя Сумцов став класиком вітчизняної та світової етнографії, одним із фундаторів наукового українознавства, талановитим дослідником народної поезії."[2]

Справді, наукова та науково-популярна спадщина, загалом діяльність М. Сумцова мають широкий діапазон оцінок: від захоплень до негативної критики, часом несправедливих та зневажливих пасажів узагальнюючого характеру. Прикладом останнього може бути оцінка доробку М. Сумцова, що її висловив 1963 року історик російської фольклористики М. Азадовський: "Як учений він (М. Сумцов. — *М. Д.*) не був оригінальним; в цілому його діяльність іде під знаком еклектизму: в ранніх працях ("Про весільні обряди...", "Хліб в обрядах і піснях" та ін.) він ще поділяв позиції міфологічної школи, а в інших він виступає то представником антропологічної школи, то школи запозичень... Його діяльність не є цілісною, а окремі дослідження часто-густо суперечать одне одному. Таким чином, як теоретик Сумцов не зробив великого внеску в науку, але його дослідження досі зберігають свою цінність як багатюще зібрання матеріалів, як важливе у неподиноких випадках першоджерело і як бібліографічний опис."[3]

На жаль, М. Азадовський висловив чужу і далеку від істини позицію, не врахував ні змісту й значення самих праць М. Сумцова, ні позитивних оцінок попередників (М. Драгоманова, І. Франка, В. Гнатюка, Є. Редіна, Є. Кагарова, Д. Багалія, О. Вєтухова, Ф. Колесси, А. Лободи, А. Кримського, С. Єфремова, Л. Білецького, В. Петрова, В. Дашкевича, З. Кузелі, П. Одарченка, О. Дея та ін.). Зокрема, Л. Білецький відзначав, що М. Сумцов "не тримався одного якогось наукового світогляду в його принципі, а для кожного поетичного факту, відповідно до його природи, вишукував і певні принципи літературно-художньої критики"[4].

Сучасні студії спадщини М. Сумцова заперечують догмат М. Азадовського, розкривають чимало теоретичних аспектів досліджень видатного українського вченого — фольклориста, етнографа, літературознавця, мовознавця, мистецтвознавця, педагога[5]. Та й сам М. Сумцов, непогано орієнтуючись у сучасних йому європейських теоріях і напрямках розвитку гуманітарної науки, використовуючи набутки різноманітних підходів до аналізу мови, фольклору, обрядів та звичаїв, літератури, визнавав за недоцільне методологічне самообмеження — це як тупцювання на місці. Зокрема, у розвідці "Миша в народній словесності" вчений чітко заявив про свою наукову позицію щодо студіювання конкретного неоднозначного матеріалу, закоріненого в архаїчних пластах народної традиційної культури: "Анонімний рецензент-бібліограф "Русской мысли", котрий веде в цьому журналі відділи антропології та етнографії, дорікає мені за те, що я не дотримуюсь однієї наукової теорії. І в даній статті, аналізуючи повір'я та казки про мишей, я не можу зупинитися на одному поясненні й використовую водночас — horribile dictu! — всі три наукові теорії: стару — міфологічну, нову — літературну і найновішу — теорію самозародження. Не думаю, щоб одна теорія замінювала іншу. Треба бути останнім педантом, щоб за сучасного розвитку етнографії носитися з однією теорією, наче з писаною торбою, і в однобоку (обме-

жену) теоретичну рамку впихати всю різноманітність народного життя."[6]

Притягальна сила праць М. Сумцова, вважають Мотря та Степан Мишаничі, "полягає в залученні максимальної кількості джерельного матеріалу, у віднайденні оптимальної методики аналізу цього матеріалу, у порівняльних виходах, що увиразнюють своєрідність українських та загальнослов'янських культурних явищ. Вчений уникає прямолінійних дефініцій, особливо в трактуванні "мови" міфів — символіки. Обсяг досліджуваних матеріалів є настільки масштабним, що на підставі цих праць можна укласти словник обрядових дійств, символів, пісенних тропів. Тобто те, в чому звинувачували М. Сумцова, і зокрема в розпорошенні предмета досліджень, у акцентуванні уваги на другорядних моментах, у стягнені навколо однієї концептуальної ідеї строкатого і різноаспектного матеріалу тощо, обернулося достоїнством його наукового методу"[7].

Щодо методології, то, як бачимо, М. Сумцов був прихильником інтегрованих, комплексних підходів до дослідження явищ народної культури, хоч і дехто вважає, що з кінця XIX — початку XX ст. вчений схилився до ідей еволюціонізму. Це, зокрема, виявилося в тому, що, торкаючись проблеми походження народних повір'їв, дослідник доводив еволюційність їхнього розвитку, застосовуючи так званий метод пережитків. Принципи цього методу в середині XIX ст. розробив ще К. Д. Кавелін, але їх розкритикував О. М. Афанасьєв,[8] не сприйняли й інші сучасники. Проте деякі ідеї К. Д. Кавеліна знайшли вияв у праці англійського вченого Е. Б. Тайлора "Первісна культура" (1871). Вважається, що саме цей вчений і ввів у науку поняття "пережитки", зміст якого вбирав у себе обряди, звичаї, уявлення, які, будучи перенесені через звичку з однієї стадії культури до іншої, пізнішої, залишаються живим свідченням або пам'яткою минулого.

Саме як залишки архаїчної традиційної культури (за визначенням І. Франка, "останки первісного світогляду"), а не марновірство розумів пережитки М. Сумцов, хоч і подекали вказував на "шкідливість забобонів" ("Замітка про деякі шкідливі весільні повір'я та звичаї місцевого селянина", 1880; стаття "Про те, які сільські повір'я та звичаї особливо шкідливі", 1897), наголошував на просвітницькій місії інтелігенції розганяти багатовікову темряву серед сільських жителів ("Багато, занадто ще багато темноти на Слобожанщині і велика потреба в науці та в школах"[9]).

Характеризуючи розвиток народознавчих студій в Україні, С. Токарєв у монографії "Історія російської етнографії" писав, що найпомітніший етнограф, представник Харківського університету, учень Потебні, Лавровського і Марина Дринова М. Сумцов "за своїми науковими поглядами тяжів до прогресивного крила російсько-української інтелігенції. Він був, без сумніву, українським патріотом, але більш поміркованим, ніж "українофіли" Антонович із компанією."[10]

До М. Сумцова як фольклориста, етнографа, як на наше глибоке переконання, лише починають підступатися (та й то досить обережно, боячись огрому його спадщини чи з причин власної скромності або наукової недосвідченості). Кожен напрям його діяльності потребує монографічного опрацювання, але це, можливо, стане реальним лише після публікації багатотомника його численних праць — як надрукованих, так і неопублікованих досі, що зберігаються в архіві[11].

"Спробу першого прочитання наукових праць М. Ф. Сумцова" (саме так зазначено на титулі) нещодавно здійснив І. Шишов у дослідженні "Українознавець" (2000). Це популярна книга, що дає певне уявлення про багатство спадщини М. Сумцова, проте рівень наукового осмислення тут переважно описовий, фактографічний. Та й автор у вступі "Замість передмови" досить загально визначає власні мету й завдання: "Дану працю я розглядаю як спробу першого прочитання його (Сумцова. — *М. Д.*) досліджень". У поле зору автора потрапила зовсім незначна частина колосальної спадщини дослідника.

М. Ф. Сумцов народився 6 (18) квітня 1854 р. в Петербурзі, походив із харківських дворян старого козацького роду. Все його свідоме життя та діяльність були пов'язані з Харковом та Харківським університетом. Він закінчив у Харкові 2-гу гімназію, історико-філологічний факультет університету (1875). Як стипендіата кафедри світової літератури його 1876 р. було відряджено до Німеччини (Гейдельберзький університет) для підготовки до професури. Повернувшись в Україну, з 1878 р. почав викла-

дати в Харківському університеті. 1881 року М. Сумцов захистив магістерську дисертацію "Про весільні обряди, переважно руські", згодом написав і 1884 року подав на розгляд докторську дисертацію з історії української літератури XVII ст. — про Лазаря Барановича. Проте період цензурних утисків та реакції в Російській імперії тривав, роботу до захисту не допустили. 1885 року М. Сумцов захистив докторську дисертацію на тему "Хліб в обрядах і піснях". 1888 року вченого обрано екстраординарним, а через рік — ординарним професором Харківського університету.

Науковий творчий шлях М. Сумцов як автор розпочинав тоді, коли європейська міфологічна школа згасала, зазнавала трансформацій, впливу нових етнологічних теорій. Поглиблювались порівняльні студії, з'являлися фундаментальні праці О. Потебні, О. Веселовського, монументальні зібрання фольклору Я. Головацького, П. Чубинського, В. Антоновича і М. Драгоманова та ін. Та й чимало розвідок періоду 1860—1870-х років мали неабиякий заряд ідей романтичного народництва, міфологічної школи в поєднанні з позитивістськими тенденціями, теоріями запозичень, самозародження тощо. На формування М. Сумцова як



вченого з енциклопедичним розкриллям таланту мали вплив не тільки праці М. Максимовича, М. Костомарова, О. Бодянського, І. Срезневського, Ф. Буслаєва, О. Афанасьєва, П. Куліша, О. Потебні, О. Котляревського, О. Веселовського, А. Кирпичникова, але й численні розвідки, що друкувалися в другій половині XIX ст. в журналах "Основа", "Етнографічний огляд", "Київська старовина", а також в "Університетських вістях", "Читаннях в Історичному товаристві Нестора-літописця", "Працях Київської духовної академії", "Записках Південно-Західного відділу РГТ", пресі Чернігова ("Чернігівські губернські відомості", "Чернігівський листок"), Харкова ("Пам'ятна книжка Харківської губернії", "Південний край") та інших губернських центрів.

М. Сумцов не проминув своєю увагою розвідок, що мали стосунок до проблем "міф і фольклор", "символ і фольклор", загалом до міфологічної школи: Я. Головацького "Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія" (1860), П. Єфименка "Збірка українських замовлянь" (1874), М. Крушевського "Замовляння як вид російської народної поезії" (1876), П. Іващенка "Сліди язичницьких вірувань в українських шептаннях", "Перекази і повір'я про скарби..." (1878), а також праць, добірок матеріалів К. Шейковського, П. Чубинського, І. Лучицького, О. Шишацького-Ілліча, Я. Новицького, К. Широцького, Т. Рильського ("До вивчення українського народного світогляду"), Х. Ящуржинського ("Про метаморфози в українських казках"), І. Беньківського ("Смерть, поховання і загробне життя за поняттями та віруваннями народу"), А. Сілецького ("Чаклування в Південно-Західній Русі в XVIII ст."), П. Іванова, І. Манжури та багатьох інших дослідників і збирачів усної народної творчості.

Спроба власної реконструкції давніх уявлень, обрядів, звичаїв, пояснення міфічних елементів та тлумачення символів дала М. Сумцову підстави та широкі можливості для порівняльних студій, глибокого вивчення побуту, творів різних видів та жанрів фольклору, впливу останнього на художню літературу.

Типологізація міфосвідомості, за Сумцовим, має такий вигляд: 1) вірування, пов'язані з космогонічними уявленнями; 2) демонологічні уявлення; 3) вірування, пов'язані з людьми,

котрі мають надприродні властивості; 4) вірування, пов'язані з померлими; 5) повір'я про тварин; 6) повір'я та обряди, пов'язані з рослинами; 7) вірування, пов'язані з предметами реального світу; 8) магічні уявлення та обряди.

На основі цієї класифікації, а також інших напрацювань видатних вчених минулого, вироблено сучасну типологію народних уявлень про світ, про міфи, магію, ритуал тощо.

Наукові праці М. Сумцова, що стосуються проблем міфу, символу в їхніх взаєминах із фольклором, ритуалом, обрядовістю та звичаєвістю, й досі осмислені мало. Саме тому, не ставлячи за мету вичерпати тему, торкнемося деяких аспектів досліджень М. Сумцова, що й сьогодні мають не лише історіографічне значення, але й теоретико-методологічне.

У студентський час М. Сумцов написав "Нарис історії християнської демонології", одержав за неї золоту медаль, проте робота не була опублікована, її заборонила цензура, через чотири роки видрукувано лише один розділ: "Нарис історії чаклунства в Західній Європі" (1878). Молодий дослідник з'ясовував ґенезу нечистої сили (звідки взялася віра в неї) та як "повстала у християнських народів ідея про чорта у зв'язку з демонічними елементами, запозиченими від язичництва. Згодом М. Сумцов створив ряд більших чи менших праць, що стосуються міфології/демонології, окремих її тем, образів тощо: "Про народні погляди слов'ян на новонароджене дитя" (1880), "Спроба пояснення української пісні про Журила" (1885), "Релігійно-міфічне значення українського весілля" (1885), "Тур в народній словесності" (1887), "Культурні переживання" (стосуються теми десятки статей, 1890), "Ворон у народній словесності" (1890), "Женіння свічки" (1890), "Заєць у народній словесності" (1891), "Миша в народній словесності" (1891), "Чаклуни, відьми і вампіри" (1891), "Антропоморфні уявлення у віруваннях українського народу" (у співавторстві з М. К. Васильєвим: Блискавка. Вітер. Вогонь. Криниця. Вода. Земля. Мара. Доля. Злидні та ін., 1892), "Замовляння" (1892), "Билини про Добриню і Марину та споріднені з ними казки про дружину-чарівницю" (1892), "Пісні і казки про живого мерця" (1894), "До бібліографії давніх українських релігійних переказів" (1896), "Мавки" (1896), "Особисті обереги від зурочення" (1896), "Побажання і прокляття, переважно українські" (1896), "Жаба і "лягушка" в народних повір'ях і казках" (1897), "Перелесник" (1898), "Полудниці" (1898), "Викликання дощу" (1898), "Рахмани, Рахманський Великдень" (1899), "Сонце" (1900) та ін. Чимало статей ввійшло до книги етнологічних етюдів "Культурні переживання" (зокрема: "Ворожіння над хмарами", "Випробування відьом водою", "Мелюзіни", "Домашні талісмани", "Сир у повір'ях та обрядах", "Живий, або Божий вогонь", "Купало", "Водити тополю", "Гра в короля", "Демонічне значення хвороб", "Повір'я про бджіл", "Вирій", "Релігійно-містичне значення кам'яних бабів" тощо).

Як відзначав В. Фрадкін, тільки в царині народної словесності спадщина М. Сумцова охоплює майже всі галузки цього великого дерева духовності людства. Від апокрифів і релігійних оповідань, колядок, щедрівок, веснянок, купальських, русальних, жниварських пісень до родинно-обрядових та побутових: хрестинних, весільних, колискових, похоронних, жартівливих, сатиричних, п'яницьких, розбійницьких, рекрутських, коломийок, козацьких, чумацьких, наймитських і заробітчанських пісень до билинного епосу, дум, історичних пісень і балад; від прислів'їв, приказок, замовлянь, заклять, побажань, повір'їв, зразків народнопоетичної ботаніки та зоології до анекдотів, оповідань, леґенд і казок — все знайшло висвітлення в працях Сумцова[12].

Окремих теоретичних робіт, що безпосередньо стосуються міфу, символу як понять чи явищ культури в М. Сумцова нема. Проте особливістю більшості його значних праць є саме з'ясування на широкому — найперше обрядовому — матеріалі витоків архаїчних тем, сюжетів, мотивів, образів, ролі та значення символів. До того ж, якщо в першій студентській студії йшлося про "християнську демонологію", про ламання церковних догматів сектантами — не віровідступниками, а думаючими людьми з критичним мисленням, то в подальших монографіях, розвідках, статтях М. Сумцов заглиблювався в давніші пласти народної культури, виявляв язичницьке коріння, сонцепоклонництво представників хліборобської традиції, порівнював, зіставляв схожі факти, висловлював гіпотези, що подеколи перегукувались із положеннями міфологічної школи, а загалом

свідчили про наукову обережність, виваженість та об'єктивність, подолання "міфологічних апріорних фантазувань" (І. Франко).

У науковій спадщині М. Сумцова можна простежити певну закономірність: до деяких тем, проблем, постатей вчений звертався неодноразово впродовж усього творчого життя. Скажімо, його перу належать десятки розвідок, присвячених Т. Шевченку, понад два десятки студій, присвячених О. Потебні. З-поміж "наскрізних" тем, що хвилювали дослідника чи не найбільше, була тема українського весільного обряду, його релігійно-міфологічного, символічного та реалістично-побутового значення. А в українському весіллі "домінуючою формою були вірування й обряди докласового суспільства."[13]

Найважливіші праці М. Сумцова про весілля, весільний фольклор: магістерська дисертація "Про весільні обряди, переважно руські" (1881), опубліковані в журналі "Київська старовина" розвідки "Релігійно-міфічне значення українського весілля" (1885), "До питання про вплив грецького і римського весільного ритуалу на українське весілля" (1886), "Українська весільна термінологія" (1889), "Значення весілля" (1889), "Опис весільних українських простонародних обрядів" (1889; передмова до перевиданої в Харкові книги Г. Калиновського "Опис весільних українських простонародних обрядів..."), "Чоловік на весіллі своєї дружини" (1893), "Весілля" (1900) та ін. Сюди ж можна віднести й докторську дисертацію "Хліб в обрядах і піснях", де щедро використовується весільний обрядовий та пісенний матеріали.

Щодо магістерської та докторської дисертацій, А. Байбурін та В. Фрадкін відзначали, що в обох випадках М. Ф. Сумцов виступив у ролі "першопроходця". Хоч до часу появи цих робіт вже було нагромаджено чимало матеріалів, проте бракувало систематизації та осмислення їх. М. Сумцову вдалося з багатьох розрізнених фрагментів скласти цілісну картину. Професор О. І. Кирпичников, оцінюючи магістерську дисертацію М. Сумцова "Про весільні обряди...", виправдав звернення автора до міфології, зазначивши, що майбутні дослідники народної старовини, мабуть, знайдуть у монографії пропуски, не погодяться з деякими висновками, проте не зможуть обійти мовчанкою працю, яка є вагомим внеском у науку. Тим критикам доведеться подолати ті самі трудноші, що їх здолав автор, повторити пошук, перегорнути сотні томів, щоб віднайти факти, невідомі Сумцову, і взятися за геркулесову працю очищення авгієвих конюшень індоєвропейської міфології[14].

Усі весільні обряди М. Сумцов поділяє на юридичні та релігійно-міфічні. З історичного погляду виокремлює три групи: 1) умикання (викрадання) молодої в доісторичні часи; 2) купівля й продаж молодої; 3) відображення весільного дійства як добровільної угоди. А. Байбурін та В. Фрадкін вважають, що в такому розподілі виявився принцип еволюціонізму в методі М. Сумцова, бо насправді всі три форми шлюбу чудово вживаються, тому є підстава припустити, що умикання, купівля, угода (як і мотиви війни, полону, полювання) мають символічний характер. Інакше кажучи, мова може йти не про діахронічну послідовність форм шлюбу, а про синхронне співіснування різних способів ведення діалогу між двома партіями — партією нареченої та партією жениха[15].

У монографії "Про весільні обряди..." М. Сумцов у дусі міфологічної теорії розглядає ряд питань: "Небесні шлюби та участь небесних світил у здійсненні людських шлюбів", "Час здійснення шлюбів", "Риси небесного шлюбу в шлюбі людей", "Весільні символи сонця, грому і дощу. Звичай обрядового купання молодих", "Весільні жертвоприношення (тваринні, хліб-сіль)", "Жертовні розливання. Вихлюпування вина вгору. Освячення волосся", "Обрядове покривання голови нареченої", "Молитви, релігійні та побутові пісні", "Вильце", "Роль і значення рослинного царства у весільних обрядах", "Обрядове використання сіна і соломи", "Дім і його частини в весільних обрядах", "Обрядове використання стола, віника, сміття", "Одяг молодих".

"Додатки" М. Сумцов наповнив символами, повір'ями й прикметами-ворожіннями про майбутню долю молодих. Зокрема, дослідник зупинився на висвітлені таких аспектів: роль хлопчика під час весілля; обов'язок молодої мовчати (мотив мовчання характерний і для казок, дівочих ворожінь, голосінь, загалом обрядів переходу); звичай бити посуд; величання молодого князем, а його обраниці княгинею; обереги тощо.

Виходячи з широкого порівняльного матеріалу, М. Сумцов з особливим пієтетом ста-

вився до весільної традиції українців. І, мабуть, справа тут і в патріотизмі дослідника, і в багатстві, повноті сформованості об'єкта дослідження, що детермінований доісторичними та історичними закономірностями розвитку ментальності саме цієї людності, що стала народом і нацією, здобувши, зрештою, і державність. "Хоч в усіх слов'янських весіллях багато язичницького, давнього, — писав М. Сумцов у магістерській дисертації, — весілля українське відзначається особливою цілісністю та урочистістю, пісні та обряди розподіляються досить рівномірно всіма етапами весілля; витримано сувору відмінність між окремими актами весільної драми: більшість обрядів здійснюється в батьковій домівці нареченої"[16].

Проте "рясне" переплетення етапів, обрядодій, різноманітних звичаїв, станів, образів українського весілля релігійно-міфічними елементами та поетичними оздобами, що забезпечує нашому весіллю перше місце серед слов'ян, аж ніяк не означає того, що українці загубилися в серпанку тисячоліть, у цивілізаційних процесах і безнадійно відстали. Далебі, це не так. Наприкінці розвідки "Релігійно-міфічне значення українського весілля" М. Сумцов наголошував: "Гірко помилиться той, хто, судячи з релігійно-міфічної архаїчності українського весілля, дійде висновку, що в морально-культурному плані український народ відстав від інших слов'янських народів. Архаїчність його весільних обрядів і пісень стоїть поряд з виявами м'якості та ніжності його сімейних взаємин, поваги до особистості людини взагалі, жінки зокрема. В ньому, напр., нема того різкого виразу підлеглості жінки, яке збереглося з часів дикості в російській весільній обрядовості і виявляється в тому, що батько, в присутності жениха і родичів, підходить до своєї засватаної дочки й дає їй ляпаса. Нічого подібного в українському весіллі і бути не може за тієї ролі, яку завжди відігравала в сімейному житті українка, за її повного тут рівноправ'я, за значної властивої їй енергії та кмітливості, за жіночої м'якості та чуттєвості українця. ...В Україні отримало повне право громадянства і набуло поширення одруження за взаємною згодою самих молодих людей. Супроти волі тут не одружують, не віддають заміж. ...В українському весільному ритуалі, за всієї його обрядової архаїчності, немає жодної риси, що ображала б моральну гідність особистості нареченої, за винятком тих випадків, коли наречена виявляється такою, що не зберегла цноти, а тому вона і особливо її батьки зазнають висміювання, останнім часом, щоправда, помітно послабленого"[17].

У розвідці "Релігійно-міфічне значення українського весілля" відображено, зокрема, питання: присутність богів на весіллі; культ сонця; коровай; гильце; релікти вірувань у шлюбі місяця і зорі; місяць-"перебірчик" та ін. Автор, солідаризуючись із К. Кавеліним, допускав існування в давнину окремого шлюбного міфу. Поширений у міфології мотив священного шлюбу, як відзначають А. Байбурін та В. Фрадкін, М. Сумцов схильний трактувати як перенесення рис людського шлюбу на інші сфери. Потім здійснюється немовби зворотне: освячений на небесах шлюб стає зразком для шлюбу земного, надає йому статусу таємничості. Міфологічні персонажі (боги, світила) беруть участь у весільному обряді (особливо в приготуванні таких обрядових символів, як коровай) або ототожнюються з женихом і нареченою. З позицій міфологічної школи М. Сумцов інтерпретував чимало елементів весільної атрибутики. Персні, вінки, яблуко — символи сонця; багаття, свічки — символи небесного вогню; стріла, батіг зіставлялися із сонячним променем, а весільному дзвіночку приписувалося значення грому. Таким же чином обрядове обсипання молодих зерном, горіхами, а також обливання, змащування волосся розглядалося як весільні варіанти грози, дощу, що несуть ідею запліднення. Продуктивна ідея М. Сумцова про те, що в давнину існувало стійке уявлення про своєрідну домовленість між світом людей та потойбіччям. Відповідно до цього людина приносила жертви, а божества обдаровували її здоров'ям та благополуччям. Щоправда, будь-яке жертвоприношення є нагадуванням про "першу" жертву — вихідний матеріал світотворення, тобто містить креаційний зміст. Та проте "опис М. Сумцовим весільних жертвоприношень досі найбільш повний"[18].

Релігійно-міфічне весілля, на думку М. Сумцова, виникає в героїчний період життя людства, в добу значного піднесення духовних сил і широкого розвитку поетичного погляду на природу. У благоговійному замилуванні обожненою природою слов'янин небесне і земне зливав в одне нероздільне ціле, вражаюче і таємниче.

Події людського життя були перенесені на небо; небесні явища наближені до скромного людського існування. З виникненням особистого шлюбу як певної форми поєднання двох статей, з'явилося вірування в подружні зв'язки неба і землі, сонця і землі, сонця і місяця, місяця і вечірньої зорі. Небесні світила отримали значення живих, людиноподібних істот. Вони не забарилися в зооморфній або частіше антропоморфній формі стати верховними розпорядниками людського шлюбу, причому надали останньому величі і блиску, облили його небесним світлом радощів і сили. Час пошлюблення було поставлено в залежність від відомих солярних явищ. Присутність богів на весіллі уявлялась посередньо чи безпосередньо. Перше мало символічний вираз через коровай, вінок, запалену свічку або смолоскип. У давнину предмети ці в обрядовому їх використанні мали майже таке саме значення і відігравали в народному житті майже ту саму роль, що й пізніше в християнський час предмети іконопису і релігійної скульптури. Перед іконами і скульптурними зображеннями Спасителя і святих стають на коліна, схиляють до них голову і прикладають уста. В Україні, в Галичині кланяються короваєві і цілують його. Коровай і вінок як символічні вияви божества, якому кланяються і якого славлять, стали ланкою єдності і прапором релігії, морального добра, поезії. Це була мова коротка і проста, але зрозуміла кожному. Завдяки, між іншим, цим предметам, люди розуміли одне одного, ставали однодумцями[19].

Розвиток студіювання весільної теми засвідчує ще одна праця М. Сумцова: "До питання про вплив грецького і римського весільного ритуалу на українське весілля" (1886). Тут учений наводить цікаві дані про можливий давній вплив українського весілля на грецьке, а згодом повернення "специфічного рідного". М. Сумцов опонує тим теоретикам теорії запозичень, що так легко переймали чуже і приписували його народові, не заглиблюючись у сутність традиції автохтонів. Зокрема, дослідник зауважує: "В часи великого переселення народів слов'яни проникли у віддалені закутки еллінського світу на європейському материкові... Візантійські письменники VIII, IX і X століть нарікають на слов'янізацію Греції. Так, в одній географічній христоматії того часу сказано, що "весь Епір і майже вся Еллада, Пелопонес і Македонія заселені нині скіфськими слов'янами". За таких близьких взаємин греків зі слов'янами природньо відбувався взаємний вплив..."[20] І далі вчений підсумовує: "Українське весілля виявляє спорідненість із грецьким весіллям в усьому своєму складі і в окремих подробицях, що однак не дає підстав перше виводити з останнього... Можна говорити лише про запозичення окремих випадків і подробиць класичного весільного ритуалу... З чужого бралося лише те, що нагадувало рідне, і саме запозичення переважно полягало не в механічному додатку чужого до свого народного, а в органічній асиміляції свого з чужим. Відверта подібність в усьому складі класичного і слов'янського весільного ритуалу позитивно може бути пояснена походженням класичних і слов'янських народів із одного спільного арійського кореня..."[21]

Данину міфологічній школі М. Сумцов віддав у докторській дисертації "Хліб в обрядах і піснях" (1885). Проте в цій праці М. Сумцов, на думку Л. Білецького, по-перше, "став виразно на історичну дорогу досліду. Друга риса наукової праці Сумцова є з'ясовування ним народнопоетичної символіки і в обряді, і в поезії. Тут учений став на той шлях наукового досліду, який уперше визначили Максимович і Костомаров і так талановито розробив проф. Потебня"[22].

Ще в попередній дисертації чимало уваги було приділено обрядам, звичаям та прикметам, що стосуються хліба. Вчений відзначав, що в давнину весільний хліб був символом місяця чи сонця — залежно від того, яке із цих світил уявлялося чоловічим началом. Крім того, весільний хліб символізував жениха і наречену. Нині, говорить далі М. Сумцов, весільний хліб символізує осіле і заможне домашнє життя.

Монографія "Хліб в обрядах і піснях" продовжила той напрям студіювання народного побуту і світогляду, що був започаткований не лише в магістерській дисертації "Про весільні обряди...", але й у статтях "Про народні погляди слов'ян на новонароджене дитя" (1880), "Вечорниці" (1881), "До історії українських весільних звичаїв" (1883). Мета дослідження, — писав М. Сумцов у передмові, — розглянути обрядове використання хліба в різних його виявах, основні пов'язані з ним пісні і визначити його релігійно-міфічне і побутове юридичне значення.

У семи розділах висвітлено комплекс питань, пов'язаних із історією хліборобства на Сході, в Європі (греко-італійці, германці), у слов'ян; обрядовим використанням зерна і каші в замовляннях, на весіллях, під час календарних свят, відзначені родин, хрестин, під час поховань. Майже в кожному розділі з'ясовується релігійно-міфічне значення обрядового хліба, чимало уваги приділено хлібним пісням — жнивним, коровайницьким, колядкам тощо. Йдеться про культ сонця, а також про хліб як пожертву сонцю, землі, домовикові, водяним і рослинним духам. Розглянуто хліб як символ небесних світил. Останній розділ присвячено юридичному та побутовому значенню хліба, зокрема хліб як пригощання і харч.

На основі вивчення хліборобської культури, обрядів, пісень, звичаїв різних народів світу, а також українського, М. Сумцов прийшов до розуміння глибинності й багатошаровості культури селянської цивілізації. Нині первісну хліборобську культуру іноді трактують як "неолітичну революцію". Ознаки цієї давньої цивілізації: аграрна економіка, ручна праця, мінімальне споживання, простий побут, залежність від природно-кліматичних ритмів, природньо-демографічна саморегуляція: врожай, хліб — життя, неврожай, малохліб'я чи безхліб'я — голод і вимирання. (Як відомо, штучне порушення цієї природньо-демографічної саморегуляції поставило житницю Європи — Україну — в XX столітті на межу фізичного знищення). Ідеологія селянської цивілізації — міфи, анімістичні вірування (одухотворення світу). Більшість психокультурних властивостей селянської цивілізації базуються на тому, що це: а) "екологічне" суспільство (основна ланка соціуму — велика родова сім'я), злите з природою так, що відтворює її ритми; б) середовище безпосереднього спілкування, де люди знають одне одного в обличчя і упродовж віку живуть у знайомому оточенні[23]. Отже, люди природи формують міфологічний світогляд через символізацію процесів колообігу довкілля: народження, росту, розмноження, розквіту, занепаду, вмирання, пробудження-воскресіння. Коротша формула: народження — смерть — народження (відродження). Вона добре простежується на прикладі хліба.

М. Сумцов вважав, що в житті слов'ян хліб мав не тільки і навіть не так господарське, утилітарне, як ритуальне значення. Обов'язковість вживання хліба — наслідок ставлення до нього як до "Божої благодаті", як до жертовного харчу. Відповідно це передбачало й пожертву богам. І тут на першому місці виявляється зерно, але оброблене (каша, хліб та його різновиди). Інакше кажучи, людина отримує матеріал-сирець, а повертає готовий виріб. Цей процес переробки чужого в своє, необробленого в оброблене — суть механізму культури[24].

Якщо при науковому викладі історико-культурного матеріалу за основу і центр взяти обряд як скелет минулої духовної творчості, як загадковий символ, що потребує тлумачення, то, говорить М. Сумцов, "...доведеться стати на позицію переважно археологічну...", тобто — розглядати обряди, немов корисні копалини. Археологічний погляд на обряди не виключає міфологічного їх пояснення. Обряд, що розглядається як архаїчний вияв життя, насамперед підлягає саме міфологічному поясненню, а потім історико-побутовому. Інакше з піснями. Тут головна вихідна позиція не міфологічна, а етнографічна, побутова і частково історико-літературна. Кількість міфологічних хлібних пісень незначна. Серед них переважають побутові: жнивні, величальні, прохальні[25]. За схожістю пісень і обрядів М. Сумцов народні свята розподіляє на дві групи: зимово-весняні та літньо-осінні. Основні свята річного циклу — Коляда і Купало. Саме ці свята уособлювали чи не найбільше культ сонця як світотворчого начала, основи й символу життя. Свято зимового народження і посилення сонця, або Коляда виражало перші ознаки майбутньої перемоги над холодом. Культ сонця, на думку М. Сумцова, повинен був мати найважливіше значення в житті хліборобських народів. У піснях і приказках, в обрядах і повір'ях сонце має значення божества милосердного, благого, такого, яке приносить щастя в дім, куди воно зазирає. Сонце праведне, сонце красне, сонце боже — такі його епітети. В замовляннях сонце благають про зцілення від хвороб, про покровительство і допомогу в різних випадках. Його величають у піснях богом, просять його посвітити з раю. Проте, писав вчений, надто загадкові фактичні дані слов'янської міфології потребують від дослідника великої обережності щодо визначення сонячних божеств. Не можна визнати корисними для науки розмноження божеств на основі

хистких і підозрілих філологічних зближень та зіставлень власних імен. Поганим підґрунтям для зведення грандіозної споруди міфології є і народні пісні. Тут легко впасти в оману, визнавши затуманений поетичний зворот, побутове порівняння чи житейський символ за уривок давно минулої релігійно-міфічної старовини. Головними й, можливо, єдиними найменуваннями сонячного бога були Даждьбог, Божич, Білобог чи Білун, Ярило, Ладо. Та й ці найменування за своєю суттю загадкові, і деякі з них могли бути простими епітетами при слові Даждьбог чи при іншій (нині забутій) власній назві сонячного бога[26].

М. Сумцов підходив до аналізу явищ народної культури комплексно, намагався, йдучи від обряду як концентру, простежити синкретизм первісних мистецьких творів, їхню еволюцію в історії, побуті та моралі, а відтак відзначати й національне, властиве українцям.

У статті "Сучасні завдання історії народної словесності", що ввійшла до книги "Малюнки з життя українського народного слова", М. Сумцов, говорячи про розподіл фольклорного матеріалу за видами та національною належністю, наголошував, що з наукового погляду пісні й казки мають однакову цінність, але, "вважаючи за велику національну вартість народної поезії, треба на першім місці становить пісні, а на другім казки і байки, в перший ряд — все те, що має віршову постать, а в другий — усі прозові речі. Безперечно, що пісні і казки тісно переплутані поміж себе; безперечно теж, що ті і другі мають в своїм змісті національно-українські й чужоземні захожі риси, але далеко не в одній мірі. За винятком деяких пісень духовних, що пішли з вірш, деяких колядок, перш зложених на бурсацькім ґрунті, деяких пісень баладних, напр., пісні про кровозмішку, про отруту парубка дівчиною або чоловіка жінкою, пісень про невірних жінок та десятка два-три других, можна усі великі останні лишки залічить в скарбницю національної творчости, цебто всі весільні, праздникові, різдвяні, купалові, колискові — як пісні здебільша власної національної справи, чого не можна сказать про казки і байки як твори здебільша інтернаціонального зміста і дуже далекого початку, іноді з таких часів, коли не було навіть старої Київської Руси-України. Само собою видно, як багато поезія стоїть вище понад прозою з погляду національного розвоя"[27].

Саме тому М. Сумцов чимало уваги приділив дослідженню пісенної творчості українців, зокрема колядок. Проте вчений не шукав у кожному мотиві, образі чи рядкові міфової основи, в згадці якогось імені — давнього божества. Дослідник розкривав багатий художній світ колядок і щедрівок, говорив не стільки про міфологізм, скільки про "пісенний ідеалізм" як духовну основу гармонії людини з довкіллям. "Не можна заперечувати наявності в колядках і щедрівках складових, що належать слов'янському язичництву, релігійно-поетичних уявлень про зовнішні сили та явища природи, — писав М. Сумцов у статті "Наукове вивчення колядок і щедрівок". — До числа найбільш помітних релігійно-міфічних елементів колядок і щедрівок належать заспіви з Овсеня, зі сходу сонця, образ чудесного дерева та ін."[28] І в найновіших наукових дослідженнях, напр., дослідженнях О. О. Потебні про колядки та щедрівки, чого й варто було сподіватися, досить обмежене міфове начало колядок і щедрівок, що, на думку М. Сумцова, позитивно впливає на збагнення суті цих творів і народного світогляду загалом. Інакше з працями міфологів. Вивчення колядок із міфологічного погляду, що його розпочав І. Снєгірьов у 1830-і роки, найбільш виразно і, слід додати, з усіма крайнощами однобокої наукової теорії відбилося в "Спробі історичного огляду російської словесності" О. Ф. Міллера (ч. 1, сторінки 27–42) і в "Поетичних поглядах слов'ян на природу" О. М. Афанасьєва (переважно в 3-му томі, сторінки 752–760). О. Ф. Міллер з'ясовує міфове значення колядок про три тереми, про народження сонця, про зорю, про громовика і світотворення. Застосування світил небесних до господаря і його сім'ї пояснено давньою вірою слов'ян в існування самостійної сім'ї небесної, золотоверхі тереми — символізацією небесного простору, осяяного сонцем, швидкий розвиток немовляти Христа в колядках — велетенськими силами весняної природи, що розвивається. Мати-діва, яка обмиває немовля в джерельній воді, за міфологічною теорією, походить від збереженої в загадках красної дівиці, котра губить ключі-росу, тобто від антропоморфного образу зорі; вино — від небесної вологи, дощу; райські пташечки, що п'ють ви-

но-росу, — це сонячні промені; красивий молодець колядок — бог-громовик; золота труба, в яку він трубить і звуки якої лякають людей і тварин, — грім і блискавка. Афанасьєв також знаходить у колядках та щедрівках "риси народних поглядів давнини". Купання новонародженого Бога в морі; поява в домі світил небесних і святих, "красний панич", що підкидає золоті яблука і перебирає срібні горішки, золоторогі воли — всі ці та інші схожі поетичні мотиви колядок пояснені в Афанасьєва абсолютно з міфологічного погляду — як символічні образи сонця, грози, блискавки і т. п. "При вивченні колядок і щедрівок з міфологічного боку, — підкреслює М. Сумцов, — в основу клали українські колядки та щедрівки; проте робили при цьому висновки і гіпотези, що стосувалися віддаленого періоду в житті слов'янського племені, періоду доісторичного; питання про значення власне української колядки поміж колядок слов'янських, про працю українського народу в її розробці навіть не торкалися. Історико-літературні, археологічні, історичні, сучасно-побутові і філологічні елементи українських колядок та щедрівок в працях Міллера і Афанасьєва замовчані."[29]

Щасливий виняток у цьому контексті — О. О. Потебня. В його "Огляді поетичних мотивів колядок" "розгляд будь-якого колядкового мотиву розпочинається з українського варіанту". Взагалі особливу увагу вчених до українських колядок М. Сумцов пояснює їх багаточисельністю, повнотою і художніми якостями. Вчений ще й ще наголошує на тому, що "в усіх наукових дослідженнях про колядки йдеться переважно про українські колядки". Певний виняток становить дослідження про колядки О. М. Веселовського, де "висунута на перше місце румунська колядка, — однак не через якісь властиві їй переваги, а насамперед через схильність шановного автора зводити різдвяні обряди і пісні до уявного греко-римського джерела, а потім ще й через те, що О. М. Веселовський в даному випадку спирався здебільшого на румунського вченого Теодореску"[30].

Далі М. Сумцов говорить, що при вивченні міфових основ колядок та щедрівок також часто-густо випускають з поля зору їхні поетичні і моральні чинники. "А між іншим побутова правда і моральні риси колядок цінні і для етнографа, і для історика культури. Про міфічне значення доброго молодця і красної дівиці народ давно забув, і міфічний елемент втратив для нього будь-яке значення, тоді як поетичні і моральні елементи колядок продовжують впливати на народ в плані виховання"[31].

М. Сумцов, говорячи про "великий гуманізм та ідеалізм" обрядових різдвяних пісень, наголошував, що колядка — пісня світла, радісна. "Колядки й щедрівки оточені доброзичливістю і через те вони були вельми улюблені народом і мали на нього гарний моральний вплив"[32]. Вчений конкретизував цей соціальний вплив усної творчості на простого хлібороба-трудівника, наголосив на важливому значенні колядок і щедрівок не тільки в житті народу, суспільства, а й у нелегкому бутті особистості, його настрої, бажаннях, мріях тощо. При цьому значну роль відіграє естетика народної пісні, її магічний вплив на душу. М. Сумцов змальовує розлогу картину цієї народної ідилії: "Далеко в морозному повітрі несеться радісна святкова пісня і просвітлює дух селянина, освіжає його серце світлою надією на щастя. Визирнувши у віконечко, селянин говорить колядникам: "Веселітеся, веселіте!", тобто веселітеся самі собі на втіху і звеселяйте мій дім, мою сім'ю. І в хату вриваються чисті звуки величальної пісні, вриваються багатообіцяючі побажання одружити сина, видати дочку заміж, побажання врожаю хліба і приплоду худоби. Все тяжке й сумне, що тривожить селянську душу в довгі осінні ночі, коли на солом'яну стріху падають крупні краплі холодного дощу, в повітрі стоїть мряка і шумливий вітер вривається в похилений димар, гнітючі турботи, сумніви й побоювання зникають, забуваються під чарівливим впливом веселої святкової пісні. Колядка зачаровує уяву рисами та образами неземного щастя, наповнює бідне життя фантастичними статками, із одинокої і похмурої хатини веде в палати багача, де всюди виблискує золото і срібло, підносить слухача в осяйні надзоряні простори. Немовби від помаху чарівної палички відкривається небо; погляд смертного вбачає святі престоли і золоті хрести, і сама Богоматір в'є із троянд вінки, щоб прикрасити ними чоло земних трударів-хліборобів, гідних божої любові та ласки. В Різдвяних піснях, колядках та щедрівках, милосердне і співчут-

ливе божество спускається на землю, відвідує бідні людські оселі і щедрою рукою роздає достаток і щастя. Сонце виявляє батьківську турботу про селянське господарство. Місяць по-дружньому розмовляє з людьми і відкриває їм, у якій хаті наступного року буде весілля. Добрий хлопець у колядках — не просто парубок, а богатир, що нехтує вороними кіньми і червінцями заради дівчат-красунь. Дівчина в колядках — не проста селянська дівчина:

В хату прийшла — пани стрічають,
Пани стрічають, шапки знімають.
Шапки знімають, її питають:
— Чи ти царівна? Чи ти королівна?

Селянський двір оточений білокам'яними стінами; ворота зроблені з жовтої міді. В хаті столи накриті дорогими килимами; на столах стоять повні кубки вина. Дарунки, що їх парубок вручає дівчині, мають велику цінність: золотий перстень блищить, як вогонь; разки намиста з крупних перлів обтяжують шию. Навіть кінь у колядках не простий звичайний сільський — малосильний, "доходяга", якого сприйняв один іноземний мандрівник за тварину своєрідної породи — "коняку". Золота грива вкриває його широкі груди; срібні підкови розбивають камінь, що попався під ноги; очі, схожі на тернові ягоди, читають всякі написи.

Цей пісенний ідеалізм чогось та вартий! Вікова особиста і майнова залежність, що знижувалась часом до рівня рабства, зламала б у духовному плані темного, неписьменного селянина, якби його постійно не підтримувала чарівниця-пісня, що відносить думку й почуття кудись далеко-далеко, де і світло, і тепло, і затишно. Засмучені бідами, пригнічені горем знаходять у чарівному світі поезії втіху; озлоблені й безсердечні — спокій і мир душі. Горе, вилите в пісні, робиться півгорем, і світ, поданий крізь призму поезії, отримує нову привабливість"[33].

Цікаво, що й пізніші дослідники, звертаючи увагу на ідеалізацію патріархального родового (родинного) побуту, ідеалізацію господаря, господині, дітей, порівнянні сімейної тріади (чоловік, дружина, діти) з тріадою небесною (сонце, місяць, зорі), говорили про сонячний культ, світотворення, гармонізацію космічного в земному, сакрального в профанному[34].

Схожі із сумцовськими міркування про колядки висловив згодом І. Франко у статті "Що таке поезія?": "...Колядка переносила їх (селян. — *М. Д.*) думку в якийсь світ близький і рідний їм, а при тім зовсім відмінний від того, серед якого минає їх убоге, клопітливе життя. Пісня виповідає простими словами їх найглибші, сердечні бажання, показує їх не як бажання, а як дійсність. Слухаючи колядки, такий бідолаха хоч на хвилю бачить себе заможним господарем, у якого подвір'я чисто заметене, хата гарна, світла, в хаті прибрано по-празничному, недостатку нема, а натомість за столом сидять гості славні та величні на весь світ, і він рад, що може чесно і відповідно прийняти їх. Пісня радує його, а глухе почуття дійсних життєвих клопотів хоч на хвилю уступає на бік, випливає сльозами, — не гіркими, але такими, що облегшують душу. Оце й єсть сила і суть поезії"[35].

Як обрядовій календарній та родинній пісенності, так і багатьом іншим видам та жанрам фольклору, властиві елементи архаїки, давньої міфосвідомості, трансформованої в образи історично-побутові. М. Сумцов простежує велике коло зв'язків усної творчості з давніми обрядами, ритуалами, говорить про роль первісних та похідних від них уявлень, образів у замовляннях, повір'ях, побажаннях і прокляттях, казках, билинах, легендах, апокрифах, загадках, дитячих закличках, баладах, думах, прислів'ях тощо. З'ясування суті кожного звернення вченого до проблем міфопоетики, обрядової та необрядової символіки, до понять і категорій знання, віри, повір'я, двовір'я, безвір'я потребує окремого розгляду.

І в ранніх працях, і трохи згодом М. Сумцов обережно послуговувався ідеями міфологічної школи. У розвідці "Спроба пояснення української пісні про Журила" (1885) вчений, застосовуючи методику міфоаналізу, але не втрачаючи історичного підходу, висміює надмірні захоплення професора П. Безсонова щодо "міфічного походження Чурила". Цей курйозний випадок, фантастичні докази, зазначав М. Сумцов, назавжди відбили бажання в учених шукати в примітках П. Безсонова до билин хоч би що-небудь посутнє. У наведенні фактів, тлумаченні етимології слів, імен божеств у П. Безсонова все ніби відбувається за щучим велінням. "Латинські і слов'янські боги народжуються і розплоджуються очевидно з тим наміром, щоб виплодити для п. Безсонова Чурила"[36].

У розвідці "Ворон у народній словесності" (1890), говорячи про стан дослідження явищ народної традиційної культури, вчений заявляє, що міфологічні гіпотези ще займають надто багато місця. Захоплення міфологічною теорією походження народних переказів сприяло появі пісень-підробок і підігрівало той несправжній патріотизм, який шукає собі поживи в національному самовихвалянні, скрізь убачає слов'ян і наділяє їх премудрощами та добродійством[37]. Ця настанова класика-народознавця актуальна й нині. Хоча слід завжди мати на увазі ту обставину, що об'єктивного наукового пізнання не могло бути за умов цензурних утисків, ідеологічних заборон та переслідувань за націоналізм, рідновірство, сонцепоклонництво, дотримання традиційних хліборобських обрядів і звичаїв із величанням дому, господарів, із пошануванням культу предків, старших, культу любові до рідного краю (а цей культ — здобуток селянської хліборобської цивілізації). А тому варто повертатися до аналізу першовитоків без чванливості й самоїдства, без самоприниження й самозаганяння себе на ізоляційні маргінеси.

Отже, наукова праця М. Ф. Сумцова у галузі дослідження міфу, символу насамперед в обрядовій сфері виявила чимало значного матеріалу "культурних пережитків". Вчений не розглядав фольклор лише як продукт і пережиток минулих епох, що дістався нинішньому поколінню у спадок уже в більше або менше зруйнованому вигляді. Тому несправедливо закидати М. Ф. Сумцову, що в його "розумінні народна творчість була не живим процесом, а своєрідним пережитком, витвором давнини"[38]. Завдяки різноманітним науковим підходам до дослідження міфології, обрядовості, фольклору М. Ф. Сумцову вдалося українську багатовікову спадщину розглянути в широкому міжнародному контексті, виявити та прокоментувати традиційні явища національної культури як самобутні.

1 *Франко Іван.* Розбір думи про бурю на Чорнім морі //Франко Іван. Зібр. тв. у пятдесяти томах. — Т. 29. — К.: Наукова думка, 1981. — С. 195.

2 *Фрадкін Володимир.* Спадщина Миколи Сумцова //Сумцов М. Ф. Слобожане: Історико-етнографічна розвідка /Підгот. тексту й мовна ред. Л. Ушкалова; слово до читача, примітки та післямова В. Фрадкіна. — Х.: Акта, 2002. — С. 260—261.

3 *Азадовский М. К.* История русской фольклористики: В 2-х томах. — Т. 2. — М., 1963. — С. 281—282.

4 *Білецький Леонід.* Основи української літературно-наукової критики. — К.: Либідь, 1998. — С. 152.

5 Див.: *Сумцов М. Ф.* Діячі українського фольклору. — Х., 1910. — С. 35—37 (у переліку власних праць М. Сумцов подав 100 назв); Микола Федорович Сумцов (1854— 1922): Бібліографічний покажчик / Укладачі Н. І. Полянська, В. О. Савчук, В. З. Фрадкін, В. О. Ярошик; Відп. за вип. В. О. Савчук. — К.: Рідний край, 1999; Бібліографія українського народознавства: У 3-х томах. — Т. 1: Фольклористика. — Кн. 1 / Зібрав і впорядкував Мирослав Мороз. — Львів: Ін-т народознавства НАН України, 1999. — С. 89—90; також див.: *Маланчук В. А.* М. Ф. Сумцов як етнограф // НТЕ, 1979. — № 2. — С. 51—55; *Дзюба Іван.* З гнізда великого Потебні // Літ. Україна, 1988. — 3 листоп. — С. 6; *Пивоваров В. М.* М. Сумцов як дослідник давньої української літератури: Автореф. дис. ... канд. філол. наук. — К., 1992; *Савченко Г. О.* Життя, діяльність і науково-історична спадщина академіка М. Ф. Сумцова (1854—1922): Автореф. дис. ... канд. іст. наук. — Дніпропетровськ, 1993; *Красиков М.* Забута сторінка Сумцовської Потебніани: "Під крилом Хмари..." // Зб. ХІФТ: Нова серія. — Т. 2. — Х.: "Око", 1994. — С. 149—156; *Качкан В. А.* Народознавчі студії Миколи Сумцова // *Качкан В. А.* Українське народознавство в іменах: У 2-х ч. — Ч. 2. — К.: Либідь, 1995. — С. 95—108; *Байбурин А. К., Фрадкин В. З.* Послесловие: Николай Федорович Сумцов и его работы в области обрядовой символики // *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов: Избр. труды /Сост., подгот. текста и комментарии А. К. Байбурина. — М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1996. — С. 269—277; *Мандебура О. С.* Проблеми української етнографії в науковій спадщині М. Сумцова: Автореф. дис. ... канд. іст. наук. — К., 1997; *Шишов Іван.* Українознавець: спроба першого прочитання наукових праць М. Ф. Сумцова. — Х.: Майдан, 2000; *Іванова О. В.* Українська народна поезія в науковій оцінці М. Ф. Сумцова // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наук. праць. — Вип. 7. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2000. — С. 202—211; *Іванова О. В.* Фольклористичні праці М. Ф. Сумцова в контексті української фольклористики II половини XIX — початку XX століття: Автореф. дис. ... канд. філол. наук, 2000; *Сумцов Микола* // Народжені Україною: Меморіальний альманах у 2-х томах. — Т. 2. — К.: Євроімідж, 2002. — С. 584 (Тут підкреслено не лише надзвичайно широкий діапазон досліджень, багатство спадщини М. Сумцова, але й наголошено: «Цінною й до сьогодні є студія «Научное изучение колядок и щедривок», в якій позначено найголовніші зміни в напрямках етнографії. Праці «Сучасні завдання історії народної словесності», «Дещо про початок українського народа», «Головні історичні кроки української мови», «Українські співці й байкарі», «Старі зразки української народної словесності», «Вага і краса української народної поезії», «Малюнки з життя українського народного слова» стали своєрідною енциклопедією українознавства, хрестоматією народної словесності».).

6 *Сумцов Н. Ф.* Мышь в народной словесности // Этнографическое обозрение (далі — ЭО). — Кн. 8. — М., 1891. — С. 92.

7 *Мишанич Мотря, Мишанич Степан.* Міф, міфологія, міфологізм, міфокритика, міфопоетика: Історія інтерпретації і розмежування понять / Доп. на У Міжн. конгресі україністів (м. Чернівці, 26—29 серпня 2002 р.). — Донецьк: Норд-прес, 2002. — С. 36.

8 *Афанасьев А. Н.* Ответ г-ну Кавелину // Афанасьев А. Н. Происхождение мифа: статьи по фольклору, этнографии и мифологии / Сост., подгот. текста, статья, коммент. А. Л. Топоркова. — М., 1996. — С. 100—115.

9 *Сумцов М. Ф.* Слобожане: Історико-етнографічна розвідка. — Х., 2002. — С. 160.

10 *Токарев С. А.* История русской этнографии. — М., 1966. — 317—318.

11 Див.: Микола Федорович Сумцов (1854—1922): опис документальних матеріалів особистого фонду № 794. 1876—1921 рр. — К.: Наукова думка, 1965.

12 *Фрадкін В.* Спадщина Миколи Сумцова // Сумцов М. Ф. Слобожане. — С. 261. Пор.: *Фрадкін В.*

13 *Здоровега Н. І.* Нариси народної весільної обрядовості на Україні. — К.: Наук. думка, 1974.

14 *Кирпичников А. И.* О свадебных обрядах, преимущественно русских, соч. Н. Сумцова // Журнал Министерства народного просвещения. — 1881. — № 7. — С. 174.

15 *Байбурин А. К., Фрадкин В. З.* Послесловие. — С. 274.

16 *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. — Х., 1881. — С. 5.
17 *Сумцов Н. Ф.* Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. — К., 1885. — С. 18—20.
18 *Байбурин А., Фрадкин В.* Послесловие. — С. 274.
19 *Сумцов Н. Ф.* Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. — С. 3—7.
20 *Сумцов Н. Ф.* К вопросу о влиянии греческого и римского свадебного ритуала на малорусскую свадьбу. — К., 1886. — С. 7.
21 *Там само.* — С. 13—14.
22 *Білецький Леонід.* Основи української літературно-наукової критики. — С. 155.
23 *Павленко Юрій.* Дохристиянські вірування давнього населення України. — К.: Либідь, 2000. — С. 17—22; *Шкуратов В. А.* Историческая психология. — М.: Смысл, 1997. — С. 200—201.
24 *Байбурин А., Фрадкин В.* Послесловие. — С. 276.
25 *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. — Х., 1885. — С. 5.
26 *Там само.* — С. 112—113.
27 *Сумцов М. Ф.* Малюнки з життя українського народного слова. — Х., 1910. — С. 4—5.
28 *Сумцов Н. Ф.* Научное изучение колядок и щедривок. — К., 1886. — С. 8.
29 *Там само.* — С. 7—8.
30 *Там само.* — С. 6—7.
31 *Там само.* — С. 25—26.
32 *Сумцов М. Ф.* Слобожане. — С. 112.
33 *Сумцов Н. Ф.* Научное изучение колядок и щедривок. — С. 1—3.
34 Зокрема, див.: *Доманицький В.* Современные колядки и щедровки. — К., 1905; *Сосенко К.* Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. — Львів, 1928; *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. — М., 1957; *Пропп В.* Русские аграрные праздники. — Л., 1963; *Дей О.* Величальні пісні українського народу // Колядки та щедрівки: Зимова обрядова поезія трудового року / Упоряд., передмова і примітки О. І. Дея; Нотний матеріал упоряд. А. І. Гуменюк. — К.: Наукова думка, 1965. — С. 9—40; *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. — М.: Наука, 1982; *Ткач М., Данилевська Н.* Клечальний міст: джерела української міфології. — К.: Снива, 1995; *Чумарна М. І.* З початку світу: Україна в символах. — Львів, 1996; *Давидюк Віктор.* Первісна міфологія українського фольклору. — Луцьк: Вежа, 1997; *Гринив В.* Праязык и символ. — К.: Логос, 1999 та ін.
35 *Франко І.* Що таке поезія? // Вибір декламацій для руських селян і міщан. — Львів, 1902. — С. 10—11.
36 *Сумцов Н. Ф.* Опыт объяснения малорусской песни о Журиле. — К., 1885. — С. 13—14.
37 *Сумцов Н. Ф.* Ворон в народной словесности. — М., 1890. — С. 1.
38 *Яценко М. Т.* Володимир Гнатюк: Життя і фольклористична діяльність. — К.: Наук. думка, 1964. — С. 150.

ЕТНОГРАФІЧНА І КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ ВОЛОДИМИРА ШУХЕВИЧА

Петро АРСЕНИЧ

Український етнограф, фольклорист, культурно-освітній і громадський діяч, дійсний член Наукового товариства імені Т. Шевченка Володимир Шухевич відомий передусім як дослідник культури і побуту гуцулів. Він був близько знайомий і співпрацював із А. Шептицьким, І. Франком, М. Грушевським, М. Лисенком, М. Коцюбинським, М. Павликом, О. Маковеєм та ще з багатьма українськими і зарубіжними діячами науки і культури. Ще за життя В. Шухевича було опубліковано ряд статей про його культурно-громадську, педагогічну, редакторську та етнографічну діяльність. П'ятитомну працю "Гуцульщина" за життя вченого високо оцінили вітчизняні й зарубіжні діячі науки і культури. Широко висвітлювалася багатогранна діяльність Шухевича в статтях-некрологах, але згодом протягом більш як півстоліття в радянській Україні про нього забули і згадували тільки побіжно.

Лише в останні роки ім'я Володимира Шухевича стало частіше з'являтися в українських наукових виданнях. У цій статті на основі архівних джерел і маловідомих публікацій розповімо якомога детальніше про життя, культурно-громадську й етнографічну працю Володимира Шухевича, який своєю багатогранною діяльністю залишив помітний слід в історії вивчення етнографії України, а також в громадсько-культурному житті Галичини, сприяючи налагодженню її зв'язків з Наддніпрянською Україною.

Володимир Шухевич, син Осипа, народився 15 березня 1849 року в селі Тишківці Городенківського повіту на Прикарпатті[1]. Прадід В. Шухевича Іван Шух (помер на 110 році) походив із села Розвадова на Львівщині. Він мав трьох синів. Перший — Євстахій (1778—1824) став священиком в с. Раківці Городенківського повіту і назвав себе Шухевичем, другий виїхав до Львова, де прибрав прізвище Шуховський, а третій залишився в рідному селі й зберіг для себе і своїх нащадків батьківське прізвище Шух. Батько В. Шухевича Осип Євстахійович (1816—1870) теж був священиком, знався зі своїми земляками Я. Головацьким, М. Устияновичем та М. Шашкевичем, належав до передових людей свого часу й брав активну участь у громадсько-культурному житті. За пропаганду української мови й передові на той час погляди після закінчення Львівської

духовної семінарії (1836) О. Шухевичу два роки затримували висвячення в священики, а висвятивши, вісім разів змінювали йому парафію. У березні 1849 року він прибув до Тишківців, де прожив до смерті. Був деканом та інспектором шкіл Городенківського повіту[2]. Осип Шухевич славився як добрий проповідник і письменник. Перекладав українською мовою твори Вергілія, німецьких письменників. Збірку творів О. Шухевича "Переводи й наслідуваня" із передмовою І. Франка в 1883 році видав його син Володимир[3].

У Осипа і Анни Кульчицької (1822–1866) – дочки священика Івана в Пійлі біля Калуша – було 12 дітей[4]. Всі вони виховувалися у демократичному дусі. У родині Шухевичів панувала рідна мова й зберігалися українські традиції. Все це, а також прихильне ставлення Осипа Шухевича до селян, мало важливе значення у формуванні світогляду сина Володимира.

Володимир Шухевич навчався в Коломийській, Станіславівській, а з 1865 року в Чернівецькій гімназіях. Навчання тут української мови, літератури й історії здійснювалось на низькому рівні. Як писав О. Барвінський, не було тоді ні відповідних учителів, ні потрібних підручників. Однак під впливом творів Шевченка й статей у журналах "Основа", "Вечорниці" та "Мета" пробуджувалась національна свідомість українських гімназистів. Через суперечки із вчителями-консерваторами В. Шухевичу довелося залишити Чернівці й перейти до академічної гімназії у Львові. Але й там за непокірний характер з восьмого класу Володимира забрали до війська. Три роки служив він у Будапешті, Відні та Львові.

У Будапешті закінчив середню освіту й записався на філософський факультет університету. У Відні слухав лекції з математики, фізики й української мови. Завершив освіту в 1877 році (лише після довготривалого виконання обов'язків суплента Шухевича номінували в 1890 році професором реальної школи у Львові). Тут він працював аж до виходу на пенсію в 1913 році, викладаючи зоологію, ботаніку, мінералогію, геологію, фізику та математику[5].

Володимир Шухевич брав активну участь у громадському житті. У Львові майже не було жодного українського Товариства, де б він не був його засновником, співзасновником або діяльним членом[6]. Так, зокрема, 1870 року в Львові засновано студентське народовецьке Товариство "Дружний лихвар", метою якого була допомога бідним студентам. Головою цього Товариства вибрано О. Огоновського, а контролером – В. Шухевича. За активну роботу в ньому згодом В. Шухевича обрано почесним членом[7].

В. Шухевич був дуже товариський, елегантний, точний, тому мав багато друзів і знайомих не тільки серед українців, а й поміж поляків, німців, чехів, мадярів. На відміну від багатьох, писав відповідь на кожного листа.

У 1893 році В. Шухевич разом із тодішніми професорами львівських гімназій, відомими культурно-громадськими діячами Ю. Романчуком, А. Вахняниним, О. Барвінським організували перевезення тлінних останків "Пробудителя Галицької України" – Маркіяна Шашкевича з місця поховання (в чужій гробниці) в Новосілках-Ліських до власної гробниці на Личаківськім цвинтарі у Львові. При цьому В. Шухевич як перший український фотограф-аматор у Львові поробив історичної ваги фотосвітлини, що згодом друкувалися як пам'яткові поштові листівки.

Працюючи на педагогічній ниві, В. Шухевич зрозумів потребу видання для дітей журналу рідною мовою, щоб протидіяти спольщенню українців. Думку про створення такого журналу В. Шухевич виношував ще з 1880-х років. З цього приводу він звертався насамперед до письменників з Придніпрянщини. Так, у 1884 році у листі до О. Кониського він просив прислати дитячі журнали з Петербурга, різні ілюстрації, 300–400 олеодруків "Воскресний вечір на Україні" В. Маковського, а також порадити найбільш влучну назву для створюваного ним журналу[8].

Про свій намір видавати для дітей журнал українською мовою Шухевич писав 28 червня 1884 року також дружині П. Куліша – О. М. Білозерській-Куліш і просив, щоб якнайшвидше прислала "для добра діточок свої неоцінені праці"[9].

Довго працював В. Шухевич над підготовкою видання. Тільки 1890 року вийшов перший номер журналу, який названо "Дзвінком". Спочатку його офіційним редактором був О. Барвінський, що мав більше визнання в проурядових колах. У листі до Б. Грінчен-

ка від 31 липня 1890 року В. Шухевич писав: "Дзвінок" — се моє дитя, котре я вигрівав довго, поки воно світ побачило. Вже років 4 назад хотів я пустити його в світ, та годі було. З метою залучення до передплати більше учителів журнал підписує мій шурин — учитель семінарії О. Барвінський, який є більш знаний між учителями. З 16 числа стану підписувати я". В цьому ж листі В. Шухевич пише про мізерний тираж журналу та про клопоти з його розповсюдженням. "Люди хвалять, а передплати не висилають". "Дзвінок" має 264 передплатники, а треба 320, щоб оплатити всі витрати"[10]. Згодом стало ще гірше, бо дехто ще й почав критикувати журнал. У листі до Б. Грінченка від 24 квітня 1892 року В. Шухевич писав, що за два роки додав на "Дзвінок" більше як 500 золотих у надії, що з третім роком справа поліпшиться, але кількість передплатників впала до 172. Він скаржився: "З самої Росії торік було більш 30 передплатників, а сего року нема і 20, хоч впроваджую поволі фонетику та друкую праці українців". Там же додав: "...здається, віку довгого "Дзвінкови" нема. Жаль закопати рідну дитину, так що ж — треба, бо годі кривдити себе та сім'ю, затягати довги на покриття видавництва" (НБУ, Від. рук., Ф. III, Спр. 40113).

Та до припинення видання "Дзвінка" не дійшло. В кінці 1892 року Шухевич передав видання журналу Українському педагогічному товариству, залишившись його редактором. У 1893 році питання фінансування журналу розв'язалося: заходами В. Шухевича крайовий сойм ухвалив дотацію в сумі 100 золотих річно (Учитель. — 1892. — С. 177, 340).

У першому номері "Дзвінка" опубліковано програмний вірш письменника з Галичини Володимира Масляка:

Учися, дитино, бо вчитися треба!
Учися, голубко, най розум не спить,
Най серце, і воля, і дух росте в силу!
Для життя, для світа треба ся учить!

Цей вірш протягом кількох десятиліть входив до букварів, по яких навчалися діти Галичини й Буковини.

В. Шухевич як редактор звертав особливу увагу на мовний стиль надісланих матеріалів, замінюючи діалектизми літературною мовою. Коли ж деякі члени виділу Українського педагогічного товариства вимагали заміни у текстах придніпрянських письменників літературних слів галицькими діалектизмами, він обурився і склав уповноваження редактора[11].

Добираючи матеріали до друку, В. Шухевич високо цінував твори українських передових письменників, зокрема придніпрянського походження, які, в свою чергу, радо надсилали їх йому. Так, Олена Пчілка в листі від 30 листопада 1889 року писала: "За найбільшою охотою обіцяю Вам свою підмогу... Вже сама думка Ваша видати ще одну часопись для руских (українських. — *П. А.*) дітей по-рускі — есть мені дуже мила... у мене є чималий запас різних речей для дитячого читання, і посилаю Вам"[12].

На сторінках "Дзвінка" В. Шухевич друкував твори Олени Пчілки, Лесі Українки, М. Коцюбинського, І. Франка, Б. Грінченка, С. Руданського, І. Нечуя-Левицького, А. Кримського, О. Кониського та інших, а також знайомив дітей з біографіями І. Котляревського, Т. Шевченка, М. Шашкевича, Ю. Федьковича, Л. Глібова, М. Лисенка тощо.

Найчастіше друкувався в "Дзвінку" байкар Л. Глібов (псевдонім — Дідусь Кенер), 50-річчю якого був присвячений майже весь четвертий номер журналу за 1891 рік (фото байкаря, автобіографія, низка віршів, казочка та інші матеріали). В листі від 19 грудня 1890 року від імені "нашої дітвори" Шухевич дякував Глібову та просив і на майбутнє присилати до "Дзвінка" свої твори, які користуються великим успіхом.

З проханням підготувати матеріал для "Дзвінка" Шухевич часто звертався до М. Коцюбинського. В одному з листів він просив прислати "оповідання хотьби в переводі з московського", і отримавши "Святий вечір у Христа" Ф. Достоєвського, надрукував його[13]. В іншому листі він писав: "...Ваше перо гладке, радо дітьми читається, тож не здивуйтесь, коли Вас попрошу спомагати мій "Дзвінок". Найкраще я хотів якісь описи цікавих подорожей, котрі би дались короткими уступами містити". Свої враження від поїздки до Канева М. Коцюбинський описав у статті "Шевченкова могила", яка побачила світ у п'ятому номері "Дзвінка" за 1891 рік. Опісля М. Коцюбинському довелося працювати в Бессарабії, але й там він не забував

про "Дзвінок", надсилаючи свої матеріали. А в листі від 24 червня 1892 року просив передавати йому в Бессарабію "Дзвінок"[14].

На прохання В. Шухевича регулярно для "Дзвінка" присилав свої твори Б. Грінченко. У журналі побачили світ його поезії ("Матері", "Ластівка", "Шевченкова могила"), байки ("Жалісливий вовк", "Жаби", "Сорока", "Брехун", "Учений ведмідь"), оповідання ("Олеся", "Грицько", "Украла"), біографії Квітки, Гребінки тощо.

Шухевич високо цінував цю допомогу. У листі від 15 березня 1890 року він писав Грінченкові: "Вашими писаннями стались Ви вже так популярними, що дітвора усе питає за Вашими оповіданнями та байкою". Звертався теж до Грінченка в справі допомоги ілюстраціями з українського життя, пояснюючи, що в Галичині поширені лише німецькі картинки, "а сим годі годувати дітвору"[15]. Це питання також було темою листування В. Шухевича з О. Кониським. Він просив Кониського надіслати картини з історії та етнографії України, зокрема кліше з давніх річників "Ниви". В листі від 18 січня 1890 року Шухевич просив Кониського: "У Вас у Києві є чимало видів Києва, гробниця Ярослава, церков Десятинна, Золоті Ворота та інші. Крім фотографій, найдеться у Вас чимало ілюстрацій по газетах. Повирізуйте та присилайте"[16].

У справі присилання творів та фотографій він листувався з Ганною Барвінок та Дніпровою Чайкою. Остання вислала Шухевичу оповідання "Буряк", "Весна" та інші, але на видрукування свого фото не згодилася[17]. На сторінках "Дзвінка" побачила світ п'єса Надії Кибальчич "Катерина Чайківна"[18]. Ганна Барвінок вислала до редакції "Дзвінка" п'ять своїх творів, але на кордоні пропустили тільки один ("Казка про Орла")[18]. В. Шухевич знайомив галицьку дітвору й з творами зарубіжних письменників, зокрема з російськими. У "Дзвінку" №12 за 1892 рік опубліковано оповідання Тургенєва "Не хлібом єдиним жив буває чоловік"[19].

На сторінках "Дзвінка" друкувалися матеріали на природничу, історико-етнографічну тематику, написані В. Шухевичем (псевдонім — Шумило). Серед них — статті та оповідання "Потічок", "Пчола", "Дерево какаове", "Зворушене море", "Любов вітчизни", "Добрі товариші", "Слон", "Струсь", "Бараболя", "Кава", "Пальми", "В лісах Тасманії", "На чатах", "Святий вечір в школі Маркіяна Шашкевича у Львові" тощо. Заслуговує на увагу останнє оповідання, в якому Шухевич не лише вболіває за долю бідної дітвори, але й закликає активно їй допомагати.

Нерідко на сторінках свого журналу публікував Шухевич етнографічні матеріали, зокрема народні пісні, казки, гаївки, оповідання, описи звичаїв тощо. Писав він теж про писанки, етнографічно-промислову виставку у Львові в 1894 році, часто вміщував фотографії зразків гуцульської архітектури. У 1892 році були опубліковані "Пригоди ловецькі в полудневій Африці" за Майн Рідом та "Записки школяра" за Амічісом.

Багато зусиль доклав В. Шухевич у справі поширення "Дзвінка" та збільшення числа передплатників. У 1891 році він оголосив, що хто протягом цілого року передплачуватиме дитячий журнал, той, як премію, отримає твір І. Франка "Лис Микита" та М. Лисенка "Козу-Дерезу". У листі до М. Бучинського 7 лютого 1891 року він просив "сприяти передплаті не тільки в родинах українських, але і по читальнях, школах та інших товариствах (ЛНБ, архів Бурачинського, п. 2. — Спр. 53).

Особливу увагу звернув В. Шухевич на популяризацію й поширення журналу на Придніпрянщині. У листах до Б. Грінченка, М. Коцюбинського, А. Кримського, О. Кониського та інших вчений просив сприяти передплаті "Дзвінка" в Україні та в Росії. У листі до О. Кониського від 18 січня 1890 року говорилося: "Я вислав Вам "Дзвінок", погітуйте, щоб піддержував народ Ваш, принумеруючи, та підмогайте і письмом, хто чим і як може" (ІЛ, Від. рукописів, фонд 77, Спр. 126, Арк. 190—191). Іноді Шухевич висилав "Дзвінок" своїм кореспондентам, в тому числі й за Збруч, але царська цензура не пропускала журналу. У 1890 році він вислав Б. Грінченку 10 книжок, але вони повернулися з Одеського цензурного комітету[20].

Оцінка журналу, що його створив та редагував В. Шухевич, у різний час, з різних сторін була різною. Так, наприклад, С. О. Бердяєв на пропозицію В. Шухевича видавати "Дзвінок" спільними силами писав: "На спілку для видання "Дзвінка" не можу

згодитися, хоч в мене вже лежить 75 зл., пожертвованих на се, і багато праць іменитих українських письменників. Через них саме і не вийде діла, бо ви матеріальну поміч з подякою приймаєте, а прози та поезії моїх учителів та приятелів ніколи не друкували через те, ніби вони не вміють для дітей писати... Через погане ставлення галичан не хочу мати з ними тісніших відносин"[21]. Нарікав на В. Шухевича також Л. Глібов, байку якого "Кіт та Собака" він помилково вмістив під прізвищем Боровиковського[22]. Б. Грінченко 19 березня 1893 року відмовився посилати до "Дзвінка" свої вірші, бо "Ваш коректор своїми помилками робить з їх не вірші, а якусь пописану рядками, нерозумну пробу"[22]. Грінченко радив друкувати журнал не галицьким діалектом, а чистою літературною мовою. Він заявив, що "...нехтування правил української мови в творах, що посилаю Вам, не можу вважати нізащо, тільки за пониження прав української літературної мови". На думку Б. Грінченка, "Дзвінок" дискредитує себе різними дрібними передруками, але не вміщує поважних прозових творів українських письменників[23]. Претензії до В. Шухевича як до редактора "Дзвінка" мав також М. Старицький[24]. О. Барвінський відзначав, що "Дзвінок" був недбало редагований і тому мав лише 120 передплатників, а 144 особи отримували його безплатно[25]. Частково винуватцем нарікань та критики був сам В. Шухевич, що не перевіряв коректи, не зіставляв надрукованого з оригіналами тощо. Але його важко звинувачувати в упертому дотриманні галицьких діалектів, бо саме їх вимагало багато галицьких вчителів на чолі з маститими представниками шкільних рад. В. Шухевич опинився між молотом та ковадлом. Не зумівши протистояти більшості членів відділу Українського педагогічного товариства й оборонити літературної мови, він, врешті, зрікся функції редактора журналу.

Паралельно з недоліками відзначалися й позитивні сторони "Дзвінка". Так, учитель і етнограф М. Колцуняк у листі до В. Шухевича від 26 березня 1890 року писав, що йому подобалося редагування журналу[25]. Селянин-самоук В. Равлюк із Орельця на Снятинщині, що під псевдонімом Галайда друкував у "Дзвінку" свої вірші, пісні, казки та загадки, підкреслював: "Нічого казати — гарний Ваш "Дзвінок", мені дуже сподобався"[25]. Культурно-освітній діяч і літературознавець В. Лукич відзначив, що "Дзвінок" в тих чотирьох роках, коли виходив під редакцією В. Шухевича, здобув собі добру славу, але, на жаль, громадянство належно не підтримувало його матеріально настільки, як він на те заслужив. "Він виховує під зглядом загальним і національним наше найменше покоління, котре в деяких частинах нашої вітчизни поза домівкою не має змоги стрічатися в письмі з рідним словом"[26].

Підсумовуючи все, треба сказати, що "Дзвінок", звичайно, мав вади. Це і недбале редагування, і відхід від оригіналу, й нелітературна мова. Однак він відіграв прогресивну роль у вихованні найменших читачів на творах кращих українських літераторів. Коли в Галичині друкувалися переважно твори маловідомих письменників, передусім клерикального напрямку, то "Дзвінок" знайомив найменших читачів з творами передових українських письменників і тим самим виховував молодь у демократичному дусі. У цьому й полягає велика заслуга В. Шухевича як редактора "Дзвінка". Саме в цьому журналі вперше були опубліковані твори ряду письменників, що в умовах царизму не мали змоги друкуватися на Придніпрянщині.

Починаючи з 1889 року, у Львові виходив педагогічний журнал "Учитель"[27]. У 1893 році його редактором став В. Шухевич. В редакційній статті першого номера за 1893 рік він писав:

Який учитель — такі діти,
які діти — такий народ!

Виходячи з міркувань, що просвіта і виховання дітей — це найважливіші підойми народу, Українське педагогічне товариство приступає до видання п'ятого річника "Учителя", щоб дати учительству спроможність далі набувати знань, а тим самим виховати відповідно дітей, щоб з них вийшов міцний силою і духом народ. За 10 років редакторства (1893—1904) В. Шухевич майже третину кожного номера журналу заповнював своїми статтями різної тематики. Під своїм прізвищем, криптонімом В. Ш. чи під псевдонімом Шумило, який, до речі, взяв від родинного прізвища своєї мами, в "Учителі" В. Шухевич надрукував ряд статей на акту-

альні педагогічні теми. Ось назви деяких із них: "Нові способи в навчанні найменших", "Робота мозку в віку молодечім", "Що можна обняти пам'яттю", "Вплив алькоголю на діти", "Індивідуальність учнів при збірнім навчанню", "Забави дітей на прилюдних місцях", "В справі науки гігієни", "Історія цивілізації", "Проблемні науки шкіл середніх", "Помилки в рахунках", "Моральне значення вправ фізичних", "Публічне навчання поза школою", "Чи можна дітям давати спиртових напитків", "З психології дитини" тощо.

У статтях "Наука гігієни в угорських школах народних", "Курси популярні на університеті віденськім", "З'їзд педагогів в Женеві", "Виховання в Англії", "Класи для дітей слабого ума в Лондоні", "Наука чужих мов у Парижі", "Справи шкільництва в Норвегії", "З 3-го міжнародного конгресу психологічного", "Шкільництво на чеській народописній виставі в Празі", "Стан шкільництва в Росії", "Розсліди над прямим письмом в Росії", "Результати іспитів кваліфікаційних для шкіл народних і виділових у Львові", "Число українських шкіл більшекласових на Буковині", "Історія цивілізації в програмі науки шкіл середніх" та інших писав Шухевич про розвиток шкільної справи в Україні, Росії та Західній Європі[28].

В "Учителі" він теж вмістив дві статті про швейцарського педагога Й. Песталоцці, німецького археолога Г. Шлімана та французького біолога Л. Пастернака[29]. З природничої тематики певний інтерес становлять і його статті: "Дещо про розмножування дерев і корчів овочевих", "Долина рік (проба викладу природничо-географічного)"[30], "О тім, як комахи дбають про своє покоління", "Плинний воздух"[31], "Про птиць і їх лет"[32], "Наслідки уживання гербати і кави", "Сніг чорний і червоний" тощо[33].

У журналі "Учитель" на прохання В. Шухевича друкувалися прогресивні письменники та вчені: І. Франко, В. Левицький, В. Щурат, С. Ковалів, Є. Ярошинська, І. Верхратський та інші. У зв'язку з тим, що на видання журналу В. Шухевичеві доводилося витрачати значні суми грошей, котрі йому не поверталися, він передав його видавництво Українському педагогічному товариству.

Як активний член цього Товариства, В. Шухевич мав доручення видавати популярні книжечки для найменших дітей. У листі до Олександри Куліш від 28 червня 1884 року про цю свою роботу він писав: "Видавництво доручило мені, бо я на цю тему збирав матеріали із нашої літератури. Доброго матеріалу не найшлося у нас доволі, то я перекладав із польської, німецької, французької література на українську"[34]. Переклади випустив у світ малими ілюстрованими книжечками, де під ілюстраціями різних звірів наводив короткі пояснення віршем.

Заходом Українського педагогічного товариства В. Шухевич видав декілька науково-популярних книжок для вчителів та старших дітей, зокрема підручник з хімії (1884), "Записки школяра" (1893), "З-під Бескиду до Андів" (1893) тощо. За його участі Українське педагогічне товариство видало серію оригінальних книжечок для дітей. Це: "Гостинець для дітей", "Малий звіринець", "Домові звірята", "Забавки дітей" та інші. Позитивно ці книжечки оцінив І. Франко, який на прохання В. Шухевича написав у зрозумілій для дітей формі віршовані пояснення до ілюстрацій. Вірші про домашніх тварин написав О. Кониський. В. Шухевич вмістив їх у книзі "Домові звірята".

Характеристика діяльності В. Шухевича на видавничому й педагогічному полі була б неповною, коли б не згадати про практичну допомогу вчителям та талановитій, але бідній молоді. Він сам був у критичному становищі, не раз потрапляв у неласку, й був час, коли йому загрожувало урядове переведення на Краківщину. Лише з труднощами вдалося В. Шухевичеві залишитися у Львові. Проте він не забував інших і допомагав їм. Так, він допоміг вступити до різьбярської школи синові бідного ремісника Придаткевича й підтримував його матеріально[35]. Виступав проти політики дискримінації української молоді під час вступу до гімназії тощо[36].

У своїй багатогранній діяльності співпрацював учений з низкою народовських газет, зокрема з "Ділом", "Зеркалом", "Новим зеркалом" та "Зорею". Газета "Діло" як орган народовців виходила у Львові з 1880 року. На її сторінках В. Шухевич друкував передові статті на суспільно-політичні й культурно-освітні теми, ряд статей з етнографії, про розвиток економіки, освіти й культури краю,

про народні промисли, виставки, театр, музичне мистецтво тощо[37]. Особливої уваги заслуговує стаття "По м'ясницях", у якій він критикував ту частину галицької інтелігенції, що влаштовувала розкішні вечорниці, зверхньо ставилася до бідніших і зовсім не дбала про народні інтереси. Шухевич висловлював жаль, що дівчата занехаюють народний одяг і танці, а більше захоплюються польською культурою. Він рекомендував, як чехи, не робити розмежування між різними верствами населення, менше дбати про дорогі модні строї, а більше матеріально сприяти молоді, що без засобів береться до науки[38].

Редакторам газети В. Шухевич радив не захоплюватися фейлетонами, а друкувати матеріали, що цікавили б "усіх, а не кількох людей". Він дбав, щоби в "Ділі" публікувалися статті й художні твори прогресивних письменників. Так, на одному засіданні редакції В. Шухевич запропонував друкувати роман Ф. Достоєвського "Преступление и наказание" та твори І. Франка[39].

У Львові в 1882–1883 роках під редакцією К. Устияновича, а в 1886 році під редакцією Є. Олесницького виходив ілюстрований часопис "Зеркало". В 1883–1885 роках цей часопис мав назву "Нове зеркало" й редагувався почергово К. Устияновичем, В. Нагірним, К. Левицьким та Є. Олесницьким. У редакції часопису працював також В. Шухевич. У листі до О. Кониського він писав: "Я хвалюся сам, щоб підняти его до висоти такої, якої нам треба"[40]. Одним з основних його досягнень було звернення до різних діячів культури з проханням присилати свої дописи. До співпраці вчений залучив І. Франка, що давав для часопису свої вірші, а також на основі інформацій Шухевича готував рубрику "Сучасна літопись", яка користувалася великою популярністю, й Шухевич був такої думки, що без неї "Зеркало" нічого не вартувало[41].

Часописи "Зеркало" й "Нове зеркало" висвітлювали різні події в Галичині, критикували виборчу політику, австрійських урядовців, а також ту частину української інтелігенції, що не дбала про інтереси народу й недооцінювала національного виховання. Раз В. Шухевич гостро покритикував москвофіла І. Наумовича, що був популярним серед відсталого духовенства. Це призвело до того, що багато прихильників Наумовича стали відмовлятися від передплати часопису. Та зменшення передплатників не злякало В. Шухевича: він доклав старання, щоби "Зеркало" передплачували відділи читалень.

Третім періодичним виданням, з яким співпрацював В. Шухевич, був літературно-громадський тижневик "Зоря", що виходив у Львові в 1880–1897 роках. У ньому він видрукував низку статей на природничу та етнографічну тематику[42].

У "Зорі" співпрацював з І. Франком. Обидва вони підтримували зв'язки з прогресивними письменниками, що надсилали до "Зорі" свої твори. В. Шухевич носився з планом перебрати журнал повністю в свої й Франкові руки. Але частина народовців спротивилася цьому, більше того, усунули І. Франка від праці в редакції, обіцяючи платити лише за статті й літературні твори[43]. Це стало великим економічним ударом для останнього, бо ж раніше він отримував 350 злотих. Причиною звільнення стали зв'язки І. Франка з Драгомановим та процес над поетом, через який "публіка криво дивиться на нього і все не довіряє нам", тобто народовській редакції "Зорі", коли в наших часописах його ім'я найдеться"[43]. Починаючи з 1873 року, В. Шухевич належав до культурно-освітнього Товариства "Просвіта", заснованого в 1868 році[44]. Як один із членів головного відділу цього Товариства, брав участь у підготовці до видання українською мовою популярної літератури, шкільних підручників, творів українських, російських та західноєвропейських письменників. Заходом "Просвіти" він видав "Веснянку" — читанку для дітей (1881), а також книжечку "Дещо про здоровлє, або як треба жити, щоб устеречись хвороби" (1881) тощо. В. Шухевич запропонував "Просвіті" видати твори Т. Шевченка та його біографію, що, відтак, і вдалося виконати[45]. Якийсь час завідував книгарнею "Просвіти". На його прохання чеський етнограф Ф. Ржегорж в 1890 році передав Товариству "Просвіта" свою цінну бібліотеку[46].

У грудні 1873 року за ініціативою О. Кониського, М. Драгоманова та інших у Львові засновано літературне Товариство ім. Шевченка. Саме тоді, коли царизм закрив київський відділ "Русского географического общества", забо-

ронив видання українською мовою, створення цього Товариства у Львові, куди не сягали руки царської адміністрації, сприяло розвитку українського слова. В. Шухевич неодноразово обирався членом відділу Товариства, а два роки був навіть заступником його голови[47].

У 1892 році це Товариство було реорганізоване в наукове з трьома секціями: історико-філософською, філологічною та математично-природничо-медичною. В. Шухевич працював в етнографічній комісії при філологічній секції, виступав майже на всіх засіданнях секції й етнографічної комісії, а також на загальних зборах Товариства з різними пропозиціями, що були спрямовані на покращення роботи самого Товариства або торкалися різних сторін життя краю. Так, на загальних зборах НТШ 25 березня 1901 року він запропонував, щоб відділ Товариства звернувся до Міністерства освіти з вимогою запровадження в польських середніх школах викладання української мови. Цю пропозицію підтримав І. Франко й від себе додав, що таку вимогу треба виставити спільно з Українським педагогічним товариством, "Просвітою" та іншими культурно-освітніми установами, щоб надати їй поважнішого всенародного характеру. Пропозицію В. Шухевича й І. Франка прийнято одноголосно. В. Шухевич вимагав від НТШ кращої пропаганди видань Товариства[48].

В. Шухевич брав участь у дискусії стосовно зміни статуту НТШ, вносив пропозиції, щоб поліпшити роботу Товариства. Але це не завжди вдавалося[49]. Так, запропонований ним 31 грудня 1903 року проект статуту, який, зокрема, передбачав створення ради Товариства, що контролювала б роботу відділу, а також надання НТШ характеру науково-популярної установи, не був схвалений.

Його пропозиції щодо ініціативи НТШ в усіх заходах, пов'язаних з особою Т. Шевченка (участь в організації шевченківських концертів, зборі коштів на пам'ятник Кобзареві та вивченні мистецької спадщини Шевченка), були прийняті[50]. В. Шухевич доклав зусиль до популяризації Т. Шевченка в Галичині. Так, будучи в Києві, він придбав бюст поета роботи Т. Баронча, з якого у Львові художник Заклий виготовив копії. Ці копії він вислав М. Бурачинському до Станіславова, мав намір вислати Заячківському, Тисмениці та Барвінському в Тернопіль[51].

У 1862 році у Львові було створено культурно-освітнє Товариство "Руська Бесіда", яке влаштовувало концерти, театральні вистави та інші розваги. У 1864 році воно створило перший в Галичині професійний український театр і керувало його роботою[52].

Членами Товариства "Руська Бесіда" була українська галицька інтелігенція, письменники І. Франко, А. Крушельницький, А. Чайківський, журналіст І. Белей, історик Ю. Целевич, фольклорист Ф. Колесса та багато інших[53]. В. Шухевич, ставши членом Товариства (десь 1873 р.), згодом почав відігравати в ньому головну роль: у 1896—1904 рр. був його головою[54]. Щоб пожвавити працю Товариства, він разом з І. Франком, М. Грушевським, О. Маковеєм та іншими розробляє новий статут Товариства та залучає до нього нових членів[55]. У 1904 р. до Товариства належало 42 артисти і 213 осіб різних професій. Найбільш активними членами були Л. В. Лопатинський, брати Огоновські, К. Паньківський, В. Щурат, В. Шухевич та інші[56].

Український театр не мав свого приміщення, тому створений комітет українського народного театру 22 червня 1893 року звернувся до населення з відозвою збирати гроші на його будову[57]. З цього приводу В. Шухевич розгорнув широку агітацію. Частина української громадськості відгукнулася на цей заклик. Але деякі діячі вважали, що спочатку потрібно вирішити ряд інших важливих питань. Діяч радикальної партії адвокат К. Трильовський вважав, що в першу чергу потрібно покращити матеріальне становище артистів, провести агітацію, щоб публіка відвідувала більш чисельно українські вистави[58].

Окремі керівники "Руської Бесіди", орієнтуючись на монархічну Австрію, намагалися не допустити на сцену драматичних творів прогресивних українських письменників — І. Франка, М. Старицького, М. Кропивницького та інших. І. Франко в статті "Наш театр" (1892) критикував "Руську Бесіду" за погане керівництво театром і пропонував створити окреме драматичне Товариство, яке б займалося тільки театром[59].

На відміну від інших членів "Руської Бесіди", В. Шухевич, як і І. Франко, дбав, щоб

галицький театр носив більш народний український характер. У статті "Руський театр" (1894) І. Франко писав, що для того, щоб український театр міг під час вистави гідно себе показати, потрібно запросити на гастрольні виступи українських артистів з Росії, доповнити репертуар новими п'єсами, українськими і галицькими, звернути пильнішу увагу на костюми і декорації та на мистецьке відтворення на сцені української народної дійсності. І. Франко відзначав, що " в цій справі дуже цінні і влучні зауваження подав відомий збирач і прихильник народного мистецтва проф. В. Шухевич". У "Ділі", в статті під заголовком "Після гастролей Руського театру у Львові" він слушно відзначив різні недоречності в декораціях, режисерській роботі і костюмах, критикував за неправильне оформлення інтер'єру селянської хати, що народні костюми являють собою якусь дивну мішанину, що вони більш оперетково, ніж українські[60].

1 Цю дату народження вказує сам В. Шухевич у своїй автобіографії, написаній ним в 1896 р. на прохання бібліографа І. Левицького. Зберігається у Львівській державній науковій бібліотеці ім. В. Стефаника НАН України (далі скорочено ЛНБ) відділ рукописів. Словник І. Левицького, ф. 493, спр. ІІІ-85, арк. 1; 1849 рік народження вказаний і в документі про відбуття Шухевичем військової служби та інших, що зберігаються у Центральному державному історичному архіві м. Львова. Ф. 735, оп. 1, спр. 1, арк. 2).

Отже, вказана дата народження 1850 р. в УРЕ т. 16, с. 398 та інших виданнях помилкова.

2 Хроніка НТШ, 1901, № 5. – С. 19–20.

3 "Зоря", 1883, № 10, 11; ІЛ, відділ рукописів, фонд 3, спр. 1604, арк. 493.

4 *Арсенич П.* Родина Шухевичів. Коломия: Вік, 1995. – 120 с.

5 ЛНБ: відділ рукописів. ІІІ-85, арк. 4; "Діло" 1915 р., 24 квітня.

6 Хроніка НТШ. – 1918. – С. 107.

7 "Правда". – Львів, 1872.

8 ІЛ, відділ рукописів, фонд 77, спр. 126, арк. 163–165.

9 Центральна наукова бібліотека НАН України (далі скорочено ЦНБ, відділ рукописів, І-30980.

10 *Там само*, 40113, 40123.

11 ЦНБ, відділ рукописів, 40105.

12 ЦДІА у Львові, фонд 735, пис. 1, спр. 11, арк. 145.

13 Дзвінок. – 1890. – № 24.

14 *М. Коцюбинський.* Твори в шести томах. – К., 1961, т. 5. – С. 23, 33.

15 ЦДБ, відділ рукописів, листи до Грінченка, спр. 40122–40125.

16 ІЛ, відділ рукописів, фонд 77, спр. 126, арк. 164, 183, 189.

17 ІЛ, фонд 76, спр. 23, 24.

18 ЦДІА у Львові, фонд 735, о. 1, спр. 11, арк. 47.

19 ЦДБ, фонд 1, спр. 30981.

20 ЦНБ, відділ рукописів, спр. 40119.

21 ІЛ, відділ рукописів, фонд 76, спр. 9, 17, 887.

22 *М. Старицький.* Твори у восьми томах. – К., 1968. – Т. 8. – С. 525.

23 ЛНБ, архів Барвінських, спр. 1201.

24 ЦДІА у Львові, фонд 735, пис. 1, справа, арк. 53.

25 ІЛ, відділ рукописів, фонд 3, справа 4181, арк. 1.

26 "Зоря". – Львів, 1894. – С. 23.

27 *Ясінчук Л.* 50 літ рідної школи 1881–1931. – Львів. – С. 93.

28 "Учитель". – Львів, 1895–1898.

29 "Учитель". – 1896. – С. 28–30, 86, 183, 327, 330.

30 *Там само.* – 1898. – С. 61–62, 104–106, 131–136.

31 *Там само.* – 1897. № 3, 5, 6. – С. 44, 70, 87, 107–108.

32 *Там само.* – 1899. № 1.

33 *Там само.* – 1896. – С. 376, 198.

34 ЛНБ, відділ рукописів, 1–30981.

35 ЛНБ, Архів Барвінських, спр. 2839, 2878, арк. 5, 11.

36 "Діло". – 1905. – № 67.

37 ЦНБ, відділ рукописів, 40100.

38 "Діло". – 1900. – № 42, 43.

39 ЛНБ, архів Барвінських, 2839, лист 27, спр. 50, арк. 7.

40 ІЛ, фонд 77, спр. 126, арк. 162.

41 ІЛ, фонд 3, спр. 1603, арк. 203–205, спр. 1615, арк. 19, 45, спр. 1618.

42 Зоря, 1880, № 24; 1881, № 3, 18, 22; 1882, № 5; 1888, № 10. – С. 163–164.

43 ІЛ, відділ рукописів, фонд 77, спр. 126, арк. 170, 176, 178, 185.

44 ЦНБ, відділ рукописів, 40100; Зоря. – 1894. – С. 96.

45 ЛНБ, архів Барвінських, спр. 2839, лист 10.

46 *Шухевич В.* Францішек Ржегорж // Діло. – 1899. – 28 берез.

47 ЦДІА у Львові, фонд 309, оп. 1, спр. 12, арк. 5; Правда, 1891. – С. 174; Зоря, 1891. – № 10. – С. 200.

48 Хроніка НТШ. – 1900. – № 2. – С. 6–7; 1902. – № 10. – С. 4.

49 Учитель. – 1897. – С. 253; Справоздане НТШ. – Л., 1897. – С. 12; ЦДІА у Києві. – Ф. 1235, оп. 1, спр. 849. – Арк. 14.

50 Хроніка НТШ. – 1909. – № 39. – С. 5.

51 ЛНБ, архів Барвінських, спр. 2839, арк. 6; спр. 5043, арк. 3; Архів Бучинського, спр. 173, арк. 177.

52 *Пилипчук Р.* Театр на Західноукраїнських землях // Український драматичний театр. – К., 1967. – Т. 1. – С. 282–310.

53 ЦДІА у Львові, ф. 79. – С. 102.

54 ЦНБ, від. рук., ф. 3, спр. 40100; ЦДІА, ф. 514, оп. 1, спр. 24, арк. 2–6; спр. 64, арк. 2, 3.

55 Народ. – 1892. – № 13. – С. 183.

56 ЦДІА, ф. 514, оп. 1, спр. 1, арк. 10, 20; спр. 53, арк. 2; спр. 64, арк. 3.

57 "Учитель", 1893. – С. 222.

58 *Трильовський К.* В справі будови руського театру // Народ. – 1892. – № 2. – С. 44–45; № 4. – С. 59–61.

59 *Франко І.* Твори. – Т. 16. – С. 113, 178–190, 439.

60 *Франко І.* Твори. – Т. 14. – С. 202, 203.

ФОЛЬКЛОРНА ПРОЗА ІЗ ЗІБРАННЯ П. ЧУБИНСЬКОГО: ІСТОРИЧНІ ЗДОБУТКИ І СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Олеся БРІЦИНА

Зібрання фольклорної прози у "Трудах этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Русским Географическим обществом", підготовлене під орудою П. Чубинського і за його діяльної збирацької участі[1], стало непересічним явищем в історії української науки. Широта охоплення матеріалу, прагнення до максимальної досконалості відтворення текстів засвідчувала здобутки тогочасної вітчизняної фольклористики, а визнання наукової цінності видання зумовило його високу оцінку сучасниками. 1873 року Російське географічне товариство нагородило П. Чубинського золотою медаллю, його праці з етнографії та статистики були відзначені золотою медаллю другого ступеня на міжнародному конгресі в Парижі 1875 року, а 1879 року він отримав Уваровську премію за семитомне видання "Трудов..."

Понад сторіччя минуло від часу видання колекції, проте вона й досі лишається одним з найважливіших і, в певному сенсі, неперевершених джерел вивчення національної традиції. Тому цілком виправданим є інтерес до зібрання не лише як до факту історії науки, але і як до живого джерела сучасних дослідницьких пошуків. Саме ці два аспекти видаються сьогодні вкрай істотними для фольклористики, адже часова перспектива увиразнює вагомість здобутків і водночас вимагає постійного переосмислення й оцінки якості джерельної бази науки з позицій і вимог сучасності.

Надзвичайно ускладнилися й урізноманітнилися питання, які ставить і намагається розв'язувати наука сьогодні, тому закономірно висуваються дедалі більші вимоги до матеріалів, на яких ґрунтуються висновки та спостереження. Діпазон проблем широкий — від завдань створення підсумкових видань до вивчення механізмів функціонування усної традиції. З плином часу значення й цінність фіксацій минулого зростають, водночас стає виразнішою й певна історична обмеженість матеріалів перших класичних зібрань фольклору, зумовлена передусім станом розвитку тогочасної фольклористики, що на той час лише означала власні обриси, відокремлюючись від історії, етнографії, літературознавства і стаючи на шлях самоусвідомлення. Тому неупереджений погляд на історію науки та її вершинні здобутки з позицій сучасності стає дедалі нагальнішою потребою.

Фольклорній прозі у "Трудах..." П. Чубинського присвячені два відділи другого тому, проте уявлення про неї істотно доповнюють і матеріали інших томів, зокрема першого. Для тогочасної української фольклористики, та й не лише для української, вражаючою була повнота зібрання, яке фактично зафіксувало певний часовий "зріз" прозової традиції і засвідчило її сюжетне багатство, жанрову розмаїтість і, зрештою, активність функціонування, адже таку кількість матеріалів було зібрано за досить обмежений час не лише завдяки надзвичайному ентузіазму й активності, але й унаслідок того, що жива усна традиція українського народу була щедрим полем, ужинок з якого і досі вражає кожного, хто береться до його осмислення.

Прозові матеріали згруповано упорядником у два відділи: за тогочасною термінологією казки міфічні (фантастичні чи чарівні) та побутові й оповідання. Реально ж жанрова палітра творів другого тому значно ширша і включає казки про тварин, оповіді легендарного типу, бувальщини та анекдоти. Переважна більшість традиційних казкових сюжетів, які активно побутували в українській традиції, відображені у зібранні. В цьому легко переконатися, якщо розглянути під таким кутом зору матеріали "Порівняльного покажчика сюжетів"[2], де покликання на колекцію П. Чубинського зустрічаємо у характеристиках більшості казкових сюжетних типів, властивих українській традиції. Тож недаремно зібрання отримало таку високу оцінку сучасників, а за насиченістю матеріалом О. Веселовський визнав його таким, що стоїть в одному ряду, зокрема, з багатотомним виданням О. Кольберга "Lud", багатство зібраних матеріалів і їхнє значення для вивчення мови відзначав І. Срезневський[3]. Не менш захопленою була й оцінка О. Пипіна, який відзначав, що експедиція П. Чубинського була одним з найкращих починань етнографії, а "стислість термінів, упродовж яких він виконав покладене на нього завдання, робить його успіх насправді вражаючим"[4].

Величезна праця збирача й упорядника викликала також жвавий інтерес сучасників та заці-

кавлене обговорення нагальних проблем тогочасної науки, серед яких, зокрема, і питання систематизації казкового, й ширше, прозового матеріалу. Різноманітні дискусії, зокрема оцінки й міркування, висловлені О. Веселовським, демонструють, на якому історичному тлі постало зібрання П. Чубинського. Як зазначав сам упорядник, казки з міфологічним елементом викликали у нього найбільший інтерес, відповідно до тогочасних наукових уявлень, він вбачав у них матеріал для відтворення міфології. Зовсім інші позиції обстоював О. Веселовський, закидаючи надмірне захоплення міфологічною гіпотезою, відзначаючи, що не завжди поділ на міфологічні та побутові сюжети є плідним, і пропонуючи натомість упорядковувати казки за сюжетами, тобто у компаративній перспективі, часом навіть не подаючи їх повністю. Цей невеличкий екскурс у дискусію, що нині має переважно історичний інтерес, виявив протистояння різних шкіл фольклористики, проте для сучаних дослідників він засвідчує, наскільки складним було питання систематизації та едиції прозового матеріалу для тогочасної науки. Іншими дослідниками висловлювалися міркування щодо публікації зведених варіантів для якнайповнішого відтворення народного знання, що, на їхню думку, недосконало втілюється окремим варіантом. Зазначимо, що проблеми жанрової класифікації фольклору і досі залишаються ледь не найбільш дискусійними у фольклористиці, проте П. Чубинському належить одна з перших практичних спроб розв'язання цих питань у виданні, що об'єднувало різножанровий матеріал. Що ж до відтворення варіантів, то у пісенному зібранні П. Чубинський спробував систематизувати їх при публікації, аби дати якнайповніше уявлення про варіантну природу пісенності. При виданні прозових матеріалів було повністю збережено специфіку кожного окремого варіанту, не вдався упорядник і до їх зведення.

Безперечною заслугою П. Чубинського стало прагнення розширити географічні межі, у яких здійснювалося збирання матеріалів, і подати тексти, зафіксовані на територіях, населених українською людністю поза географічними чи адміністративними межами України (тогочасних малоросійських губерній у складі імперії). Це значно збагачує уявлення не лише про українську традицію, але й про шляхи міжетнічної взаємодії у традиційній культурі[5]. Водночас опубліковані матеріали не завжди вказують на територіальну приналежність тексту, адже багато записів не супроводжуються відповідною інформацією. Це ж, до речі, стосується і відомостей щодо збирачів. Архівні пошуки, на жаль, поки що не дають змоги розглянути у повному обсязі рукописні першоджерела, з яких здійснювалася публікація текстів у зібранні П. Чубинського, проте навіть за останні десятиріччя стало можливим не лише досконаліше атрибутувати частину записів, але й більш ґрунтовно вивчити особливості едиційної практики П. Чубинського.

У передмові до публікації П. Чубинський зазначив, що серед його кореспондентів був подільський фольклорист А. Димінський, проте у другому томі "Трудов..." він ніде не згаданий. Це дало підставу М. Левченкові відзначити, що "десятка з два його [А. Димінського — *О. Б.*] записів анонімно надрукував П. Чубинський"[6]. Віднайдений в архіві акад. А. Кримського рукопис А. Димінського[7] дав змогу М. Левченку відновити ім'я збирача і, відповідно, окреслити регіональну приналежність частини записів. Приналежність решти текстів збирачеві він встановив гіпотетично: "Котрі Димінського записи, надруковані у збірці Чубинського, ми маємо в первописі самого Димінського, ми тії — річ ясна — друкуємо за автографом. Але у Чубинського єсть і декілька таких записів, яких ми не маємо повністю в нашій рукописній Димінського збірці. Довелося такі передрукувати з II т. "Трудов", тільки ж поодкидавши всю тую полтавізацію, яку надав їм Чубинський (тобто друкувати не "*його*", а "*его*", "*роблят*", а не "*роблять*", "*польованя*", а не "*полювання*" і т. ін.)[8]. Обґрунтованість позиції М. Левченка стала очевидною при зіставленні власноручних записів А. Димінського[9] із текстами, опублікованими у зібранні П. Чубинського. Порівняння рукописів А. Димінського з текстами публікації П. Чубинського цікаве ще й з огляду на те, що дає можливість детальніше розглянути едиційні засади видання П. Чубинського. Саме на цьому питанні, яке видається нам вкрай істотним для встановлення реального текстологічного статусу оприлюднених у "Трудах..." записів, зупинимося дещо докладніше.

Система едиції текстів для багатотомного видання "Трудов..." була розроблена заздалегідь, що засвідчує докладна замітка в першому томі. Експедиційна комісія виробила досить чіткі правила публікації текстів у виданні. Надзви-

чайно важливою була настанова якомога точніше відтворювати особливості рукопису. За умови використання записів різних за ступенем підготовки збирачів це мало принциповий характер і засвідчувало утвердження нового розуміння точності передачі фольклорного тексту та увагу до особливостей його маніфестації в кожному конкретному випадку. Особливо ж вагомою була вимога дотримуватися не етимологічного, а фонетичного принципу правопису, "аби відбити усі різноманітні говори, а іноді й щонайменші місцеві відмінності вимови"[10]. Прагненням до мовної точності відрізняється й збирацька робота П. Чубинського, який відзначав, що він повсякчас стежив за відтворенням фонетичних та граматичних особливостей говірки[11].

Відповідно й едиційна робота так само була спрямована на забезпечення максимальної точності відтворення текстів у виданні. Принципи едиції та способи графічного відтворення записів ретельно викладені у передмові Комісії. Проте самі уявлення про точність фіксації, що здійснювалася збирачами на слух і від руки, істотно відрізнялися від сучасних. Так само й едиційні вимоги перебували лише в стані становлення.

Додамо, що на особливостях та точності відтворення мови текстів певною мірою позначилися й політичні процеси, що відбувалися в ці роки у Російській імперії. Адже саме в цей час (1876 р.) був прийнятий дискримінаційний Емський указ, що обмежував сферу застосування української мови. Не сприяла точності відтворення фонетики текстів і так званаярижка, використовувана записувачами, графіка якої не відповідала природі української мови. У процесі ж метаграфування (переведення з однієї системи графіки в іншу) кількість неточних написань об'єктивно збільшувалася. Так, наприклад, у "Трудах..." було задекларовано, що звук *и*, "гострий і тонкий", відтворюється через *і* (зважаючи, водночас, на особливості рукопису, що може відбивати риси місцевих говірок, де "вчувається досить тверде *и*"), а звук *и*, середній між *і* та *ы*, позначається через *и*"[12]. Натомість у першому відділі другого тому використовуються три букви: *і*, *и* та *ы*, а в другому — переважно *і* та *и*, тоді як *ы* застосовується вкрай рідко, а можливо, й випадково, оскільки в різних текстах цей принцип дотримано непослідовно. Особливо виразно це засвідчують дві мовні редакції того самого запису, зробленого на Харківщині учителем Столбіним. У другому томі "Трудов..." його, як свідчать текстологічні спостереження О. Кухаренка[13], вочевидь випадково, опубліковано двічі у першому та другому відділі під різними назвами. Не зупиняючись на усіх відмінностях текстів, розглянемо лише розбіжності у відтворенні голосних *и* та *і*. Якщо у тексті "Про правду и крывду" вжито три букви: *и*, *і* та *ы*, то у тексті "Правда и брехня" — лише дві: *и* та *і*. Тексти мають й інші різночитання, ми ж подаємо лише уривки з виділеними курсивом розбіжностями у метаграфуванні цих голосних:

"Жили колысь-то два браты: одынъ багатый, а другый такый бідный, що й не сказаты. Цей бідный братъ умеръ; зоставсь у ёго сын, и вінъ живе тежъ бідно. И зпытався він у свого дядька:

— А що, дядьку, якъ лучче теперъ жиmы: чи правдою, чи неправдою?

— Е, е, е!.. Де ты теперъ найшовъ правду? Нема теперъ правды на світі! — Теперъ скрізь одна крывда.

— Ні, дядьку! Є правда — правдою лучче жити.

— Давай спорити.

— Ходім на суд." ("Про правду и крывду")[14]

та:

"Жили колись то два брати: одинъ багатий, а другий такий бідний, що й не сказать. Цей бідний братъ и вмеръ, зоставсь у ёго син, и вінъ живъ тежъ бідно. И спитався вінъ у свого дядька:

— А що, дядьку, якъ лучче теперъ жити: чи правдою, чи неправдою,

— Ей, де ти теперъ знайшовъ правду? Нема теперъ правди на світі! — Теперъ скрізь одна крывда.

— Ні, дядьку, справді, правдою лучче жити?

— Давай спорити, ходім на суд!" ("Правда и брехня")[15].

Як бачимо, букву *и* у другому тексті застосовано як для відтворення *и*, так і для метаграфії літери *ы*. Водночас літеру *ы* метаграфовано як *і* та *и*. Оскільки ж у нашому розпоряджені нема рукопису учителя зі Слобожанщини Столбіна, можемо лише висловлювати припущення щодо того, у якому напрямку здійснювалися заміни, проте другий з наведених вище текстів видається редагованим менш послідовно, хоча окремі правки були істотними, зокрема було об'єднано в одну репліку дві її частини, що у тексті "Про правду и крывду" невиправдано приписані різним персона-

жам. Принагідно зауважимо, що один і той же запис, вміщений двічі у різних відділах, може бути простим недоглядом, проте він надто промовистий, і свідчить як про недосконалість принципів систематизації матеріалів[16] (окремі вади якої, до речі, відзначав сам П. Чубинський, вказуючи, що "відділи не можуть бути суворо розмежовані. У казці, зарахованій до одного відділу, є риси, за якими її можна було б зарахувати й до інших відділів")[17], так і про відсутність послідовності у здійсненні мовної редакції записів.

Різноманітність джерел, з яких надходили записи, неоднакова підготовка та фахова озброєність збирачів, а також те, що видання здійснювалося за межами України фактично чужою для більшості причетних до видання мовою, безумовно, не могло не відбитися на точності відтворення текстів. Щоб продемонструвати складність завдань, які стояли перед упорядником, звернемося до зіставлення рукописного джерела — записів А. Димінського, які зберігаються в Інституті рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, та їх передруків у другому томі зібрання П. Чубинського. Рукописи А. Димінського мають ряд особливостей, на які також свого часу вказував М. Левченко. Це, зокрема, відсутність розділових знаків у тексті, немотивоване застосування великої літери, суцільне, без проміжків, написання ряду слів, що часом створює своєрідні "темні місця" рукопису і провокує помилки та неточності при прочитанні, а також майже ідентичне написання літер ь та ъ. Тексти не паспортизовані збирачем, заголовки в них відсутні, натомість у складених А. Димінським покажчиках їх подано з описовими і не завжди точними назвами.

Все це значно збільшує ступінь суб'єктивності при едиційній роботі. Ось типовий приклад рукопису А. Димінського, відтворений без жодних змін, де наявні усі перелічені вади:

"Було 3-х злодиивъ пишлы и наговорылысь що у Пана багацько грошей и порадилысь пишлы въ Магазынъ наточылы горилки наколотылы мукы идалы псамъ итыхъ псивъ пянихъ повязалы хвостамы инабрами повишалы укралы гроши ивъ Косціолы роздилылыся на сурдути посварылысь и для разсудку тои сваркы порадылысь питы до Пана Спытаты о сурдутовы алебо панъ Любивъ байку и пастухъ розсказывавъ ему часто азлодіипрійшовшы росказавъ зробленное нымы замись байкы нащо пана спытався идотоварышивъ сказавъ авы слухайты а пан осудывъ Сурдутъ тому що такый справный но ранкомъ вставъ, выдытъ всихъ псивъ на брами, грошый ныма излодии утиклы новъ того пана бувъ брат Ксіондзомъ <...>"[18]

Публікація такого запису вимагала попереднього редагування тексту, отже перед упорядником стояло досить складне завдання, яке не завжди вдавалося виконати з належною обережністю. У публікації П. Чубинського текст набув такого вигляду:

"Було *три злодія*, пішли и зговорилися, що у пана багацько грошей. И *порадившись*, пішли въ магазинъ, наточили горілки, наколотили муки и дали псамъ, и тіхъ псівъ пьяних повъязалы хвостамы и набралі повішали; украли гроші и въ косцёлі *розділилися на сурдуті, посварились* и для розсудку тоі сварки, порадились піти до пана спитати о сурдутові. Але той панъ любивъ байки, и пастухъ розсказувавъ ёму часто. А злодій, прийшовши, розсказавъ зробленное ***ими*** замісь байки. На що пан спытався, а до товарищівъ сказавъ: "а ви слухайте?" А пан осудивъ сурдутъ тому, що такій справний. Но ранкомъ, *вставши*, видить всіхъ псівъ на брамі, грошей — нема и злодіі утіклі. Въ того пана бувъ брат ксёндзомъ <...>"[19]

До вже перелічених вище редакторських правок, що видалися М. Левченкові вразливими, напр., заміна твердого закінчення дієслів третьої особи на м'яке (*прійдуть — прийдуть*), відтворення займенникових форм *його, йому* замість *єго, єму* та ін., можна додати ще немотивовані заміни окремих букв (*тыхъ — тіх; утиклы — утіклі*) чи навіть граматичних форм (відзначені курсивом), а подекуди й неправильне застосування розділових знаків, що спотворює смисл (підкреслений сегмент тексту), а також неточне тлумачення слів, наприклад, *до великои ногы* як *до Великої ночи*, *инабрами* (і на брамі) як *и набралі* тощо. При публікації часом траплялися перестановки слів чи цілих синтагм, робилися заміни окремих слів, змінювалися морфологічні форми тощо. Цей перелік можна продовжувати, та метою зіставлення є не ретельне облікування змін (хоча така робота неодмінно має бути здійснена і стане підставою для подальших передруків), а наголошення на необхідності критичного ставлення до текстів у процесі їх публікації в майбутньому. Так, наприклад, коли йтиметься про підготовку узагальнюючого тому казок у серії "Українська народна творчість"

або антологічних видань і хрестоматій, мабуть, недоречним буде відтворення усіх рис тексту публікації (винятком можуть бути лише факсимільні видання, що репрезентують зібрання як пам'ятку культури), а застосування критично-дипломатичного методу едиції[20] вимагатиме серйозних зусиль, спрямованих на максимальне відновлення автентичної форми текстів, що передусім мають спиратися на детальне вивчення рукописів, на розуміння тих принципів, якими керувалися збирачі, редактори текстів, а також на глибоке вивчення особливостей правописної ситуації у часи створення рукопису та його публікації. Останнє питання належить до числа найменш розроблених не лише в аспекті текстології фольклорних видань, але й в українському мовознавстві в цілому, навіть попри існування спеціальних студій, присвячених їх розгляду[21].

Тому надзвичайно актуальне сьогодні завдання перевидання багатьох раритетних нині праць минулого, в тому числі й зібрання П. Чубинського, що мало високий для свого часу рівень підготовки, нині вимагає попередніх ґрунтовних джерелознавчих розшуків, поза якими ці публікації не займуть належного місця в історії української науки.

Розглядаючи цю проблему в історичній перспективі, можна констатувати: після виняткові сумлінно підготовлених видань К. Грушевської[22] та М. Левченка[23], упродовж багатьох десятиріч у радянські часи практика фольклорних видань була надто спрощеною. При перевиданні записів фольклору минулого вони зазвичай піддавалися досить істотному редагуванню, оскільки більшість видань, навіть із серії "Українська народна творчість", що здійснювалося видавництвом "Наукова думка", були задекларовані як науково-популярні, розраховані на широкого читача, а не на суто наукове користування. Так само і фольклорні публікації інших видавництв не мали на меті оприлюднення автентичних фольклорних записів. За цих умов точність відтворення текстів передусім залежала від сумлінності укладачів. Можна навести парадоксальні приклади, коли, зокрема, записи Д. Яворницького, опубліковані в академічному виданні — томі "Легенди і перекази"[24], були відтворені значно менш точно, ніж у популярній публікації видавництва "Веселка", розрахованій на читача шкільного віку[25].

Такі факти засвідчують наявність двох протилежних текстологічних тенденцій. Одна з них полягає у досить довільному редагуванні фольклорних текстів. На противагу текстам літературним, де авторові належить вирішальна роль, варіативні усні тексти видавалися такими, що надаються до редакторських змін без особливих втрат. Інша ж тенденція полягала у визнанні незаперечного авторитету тексту збирача, який часто відтворювався без аналітичного розгляду й оцінки. Протистояння цих двох тенденцій, на жаль, не завжди було плідним. Натомість на практиці упорядники фольклористичних видань вкрай рідко дотримувалися хрестоматійної текстологічної вимоги попереднього вивчення історії та критики тексту і внесення обґрунтованих кон'єктур. Своєрідна наукова банальність констатації необхідності здійснення цих процедур засвідчує наявність серйозних і невідкладних проблем текстології фольклору, які вимагають ретельного осмислення й нагального розв'язання.

Аналіз текстологічної та едиційної практики, зокрема окремих сторінок історії та атрибуції текстів[26] визначного зібрання української прози, здійсненого Павлом Чубинським, є ще одним підтвердженням не лише великого значення цієї праці для української фольклористики, але й того, що її подальше вивчення розкриє перед дослідниками нові й надзвичайні цікаві факти історії науки, поповнить і удосконалить її джерельну базу.

1 У передмові до другого тому П. Чубинський зазначає, що до літа 1870 року він здійснив три виїзди, у яких брали участь також І. Чередниченко та В. Кравцов (остання експедиція) і визначає загальну кількість здійснених записів, що за його підрахунками сягає 98-ми текстів (останні розвідки, щоправда, дають підстави внести деякі уточнення щодо кількості записів).

2 Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. — Л.: Наука, 1979.

3 Отчет о двадцать втором присуждении наград графа Уварова. — Журнал Министерства Народного Просвещения. — Ноябрь, ч. CCVI. — СПб., 1879. — С. 6.

4 *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. — Т. III. СПб., 1891. — С. 349.

5 П. Чубинський, зокрема, зазначає, що він "не обмежився Піденно-західним краєм в адміністративному відношенні, а приєднав сюди південні частини Гродненської і Мінської губерній, західні Люблінської та Сідлецької і південно-східну частину Бессарабії" (див.: *Чубинский П.* Общее предисловие к материалам и исследованиям, собранным П. П. Чубинским // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной... Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. І. — СПб., 1872. — С. XI.

6 *[Левченко М.]* Вступне слово від редактора // Казки та оповідання з Поділля: В записах 1850—1860 рр. / Упоряд. М. Левченко. — К., 1928. — Вип. I—II. — С. XIII.

7 *Там само.* — С. VIII.

8 *Там само.* — С. XIII.

9 Див.: ІР, ф. 36, од. зб. 709—713.

10 От Комиссии по снаряжению этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной... Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. I. – С. IX.

11 *Чубинский П.* Общее предисловие к материалам и исследованиям, собранным П. П. Чубинским. – С. XIV.

12 От Комиссии по снаряжению этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – С. X.

13 В даному разі покликаємося на неопубліковані студії О. Кухаренка, присвячені вивченню казкової традиції Слобожанщини. Дослідником зроблені спостереження про те, що текст "Про правду и крывду" (№ 108 у першому відділі тому, с. 386–390) та текст "Правда и брехня" (№ 76 у другому відділі тому, с. 587–593) є різними редакціями того ж самого запису, здійсненого Столбіним на Харківщині. Принагідно висловлюємо подяку авторові за можливість ознайомитися з його висновками.

14 Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной... Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. II. – СПб., 1878. – С. 386.

15 *Там само.* – С. 587.

16 Міркування з цього приводу висловлені О. Кухаренком у згаданому дослідженні.

17 [Передмова] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной... Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. II. – С. 5.

18 ІР, ф. 36, од. зб. 709, арк. 9 зв. –10.

19 Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной... Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. II. – С. 620.

20 *Німчук В. В.* Правила видання пам'яток, писаних українською мовою та церковнослов'янською української редакції: Проект. – К., 1995. – С. 30–34.

21 Текстологія і правопис // Питання текстології. Дожовтнева та радянська література: Зб. наук. праць. – К.: Наукова думка, 1989.

22 Українські народні думи: Том перший корпусу / Тексти №№ 1–13 і вступ Катерини Грушевської. – К.: Держ. вид-во України, 1927; Українські народні думи: Том другий / Тексти №№ 14–33 і передмова Катерини Грушевської. – К.: Держ. вид-во "Пролетар", Харків–Київ, 1931. Див. також здійснене 2004 року Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології під орудою чл.-кор. НАН України Г. Скрипник перевидання видатної пам'ятки.

23 Казки та оповідання з Поділля: В записах 1850–1860 рр. / Упоряд. М. Левченко. – К., 1928. – Вип. I–II.

24 Легенди та перекази / Упорядкув. та прим. А. Л. Іоаніді. – К.: Наук. думка, 1985.

25 *Эварницкий Д. И.* (*Яворницкий Д. И.*) Запорожье в остатках старины и преданиях народа / Упорядкув., текстол. інтерпретація, передмова М. М. Олійник-Шубравської. – Ч. I–II. – К.: Веселка, 1995.

26 Вважаємо за потрібне відзначити й плідну спробу визначення регіональної приналежності окремих текстів збірання, здійснену О. Кухаренком у згаданому вище дослідженні прозової традиції Слобожанщини.

ВЕРХОВИНЕЦЬ ІЗ ДУШЕЮ СОБОРНИКА УКРАЇНИ

Василь МАРКУСЬ

Олекса Мишанич, чиє 70-річчя припадає на 1 квітня 2003 р., відомий насамперед як філолог. Але його біографія, зокрема останнього десятиріччя, збагатилась визначенням ще як наукового та громадського діяча. Саме про цей аспект його діяльності бажано розповісти більше у цьому огляді, що матиме дещо мемуарний характер.

Моє знайомство з Олексою Васильовичем датується моїм першим перебуванням у Києві навесні 1990 року. Про такого земляка-закарпатця знав я і раніше, зокрема про його діяльність в Інституті літератури ім. Т. Шевченка Національної Академії наук України. Був знайомий із його головною працею "Українська література другої половини XVIII ст. і усна народна творчість" (1980) та іншими публікаціями ще за радянських часів. Але особисто познайомився з ним лише в 1990 р., коли дістав запрошення викладати в Інституті міжнародних відносин Київського державного університету ім. Т. Шевченка. Тоді кілька разів навідався до Інституту літератури і мав з Олексою Васильовичем цікаві розмови про закарпатську літературу і говірки, оскільки це була "перша любов" моїх студій. Так само мій товариш долі з Ковнерського арешту 1942 р. та з табору переміщених осіб (Д. П.) в Німеччині проф. Іван Фізер розповідав мені про Мишанича, оскільки він його знав раніше.

Нас із Мишаничем зблизила ситуація довкола відродженого "русинства" на Закарпатті, з яким я познайомився в Ужгороді у травні 1990 р., невдовзі після заснування в лютому 1990 р. так званого "Общества подкарпатских русинов". Тоді я вперше за 45 років із дружиною відвідав Закарпаття та зустрічався з деким із моїх гімназійних товаришів. Не знаю, з чиєї ініціативи місцеві активісти цього "Общества..." запросили мене на свої сходини, що відбулися в Ужгородському художньому інституті, директором якого був тоді Борис Сливка.

О. Мишанич був заступником голови редакційної колегії збірника конференції (голова проф. Павло Чучка) та вніс до цієї праці свій посильний вклад. В конференції взяли участь понад 200 учасників, які заслухали на пленарних засіданнях та в чотирьох секціях 70 доповідей (78 авторів); збірник має 655 с.

Третя з черги карпатознавча конференція, присвячена 55-літтю Карпатської України (1939–1994), відбулася 11–12 березня 1994 р.

в Ужгороді, а темою її було: "Карпатська Україна — пролог відродження Української держави". Матеріали конференції опубліковано в збірнику "Карпатська Україна і Августин Волошин" (Ужгород: Ґражда, 1995. — С. 360) під тією ж редакцією, що і попередній збірник, заступником голови редколегії був О. Мишанич. Там надрукована його ґрунтовна доповідь — стаття "Августин Волошин як літератор" (С. 243—253).

Четверту з черги карпатознавчу конференцію присвячено 50-літтю возз'єднання Закарпаття з Україною. Вона відбулася 27—29 червня 1995 р. в Ужгороді. Її тема — "Закарпаття в загальноукраїнському контексті XX ст.". На конференції виголошено 42 доповіді ученими з України, Словаччини, Угорщини, Югославії та західної діаспори.

3—4 вересня 1996 р. той же оргкомітет підготував наступну конференцію на тему "Міжетнічні та міжконфесійні відносини в Карпатах" з участю близько 40 доповідачів. О. Мишанич доповідав про феномен політичного русинства. Цю ж доповідь автор виголосив також на III конгресі Міжнародної асоціації україністів у Харкові, і вона була видана окремою брошурою під заголовком "Політичне русинство — українська проблема" (К.: Обереги, 1966. — 32 с.).

Шоста карпатознавча конференція відбулася 2—4 вересня 1998 р. у Пряшеві. Вона була справді міжнародною не лише місцем свого проведення, а й складом учасників та темою: "Закарпаття під владою Чехословаччини". Головним організатором серед інших був член попередніх оргкомітетів проф. Микола Мушинка, а фінансовим співспонсором, як і кількох попередніх конференцій, була Комісія зв'язку й інформації закарпатських українців у діаспорі (КоЗІ). Серед учасників та виступаючих з доповідями були вчені з Чехії, Словаччини, Польщі, Угорщини, Сербії, України та США. 35 доповідей-статей опубліковано мовою їх виголошення на конференції (українською, словацькою, чеською та бачвансько-руською у збірнику філософського факультету Пряшівського університету ім. Шафарика під заголовком "Zakarpatska Ukrajina v ramci Československa (1918—1939)" (Пряшів, 2000. — 318 с.). О. Мишанич тут доповідав на тему "Оновлення літератури" (у зб. С. 271—287).

О. Мишанич прочитав ґрунтовну доповідь на IV Міжнародному конгресі україністів в Одесі в серпні 1999 р. на тему "Політичне русинство: історія і сучасність", у якій критично проаналізував ідейні джерела регіонального сепаратизму на Закарпатті. Доповідь була видрукована окремою брошурою видавництвом "Обереги" 1999 р. в Києві на 48 с.

26 червня 2000 р. до 55-річчя возз'єднання Закарпаття з Україною проведено сьому карпатознавчу конференцію в Ужгороді у дещо вужчому від попередніх конференцій обсязі; усіх доповідей на пленарному та двох секційних засіданнях було 35. О. Мишанич виступив на культурно-гуманітарній секції з доповіддю "Вплив демократизації на національне питання в Карпатському регіоні"; ця доповідь, як і матеріали конференції, ще не опублікована.

12—13 червня 2002 р. відбулася восьма карпатознавча конференція в Ужгороді, що обіцяла бути науково-практичною, у її підготовці брав участь Олекса Васильович та виголосив на ній свою доповідь. Тематика конференції — "Закарпаття в XXI ст. — розвиток і перспективи в політиці, економіці й культурі". На жаль, через недугу О. Мишанич не зміг взяти участі у цій конференції. Виголошену доповідь в Ужгороді на тему "Энциклопедия Подкарпатской Руси" і що за нею?" він прочитав пізніше на V Міжнародному конгресі україністів у Чернівцях (26—29 серпня 2002 р.). Вона була надрукована окремою брошурою під цією ж назвою в Києві (Видавництво "Стилос", 2002. — 36 с.).

Ще не вирішено, яким буде майбутнє цієї корисної ініціативи — карпатознавчих конференцій, хоча вже на останній виявилися деякі позитивні інновації щодо тематики та учасників, які варто продовжувати, включно з тим, що серед організаторів і виступаючих знайшлися нові і молодші люди. Було б великою шкодою, якщо б цей захід припинився. Так само бажаним є видання ще неопублікованих матеріалів вже проведених кількох конференцій.

У згаданому вже збірнику "Карпати нас не розлучать" з'явилися ще такі друковані раніше праці автора: "Література Закарпаття дорадянського періоду" (С. 52—66); "Василь Ґренджа-Донський", вступна стаття до зредагованих Мишаничем "Творів" поета (Ужгород, 1991, у зб. — С. 67—91; "Празька школа української поезії і Закарпаття" (там само. — С. 119—129); "Іван Ольбрахт і Закарпаття" — вступна стаття до роману письменника "Микола Шугай, розбійник" (там само. — С. 92—118); "Роль Володимира

Гнатюка в літературному процесі Закарпаття кінця XIX — першої чверті XX ст." (доповідь виголошена у Пряшеві в рамках конференції "Від НТШ до УВУ" в червні 1991 р. в зб. — С. 130—149); "Іван Мацинський — дослідник історії культури та літератури Закарпаття" (доповідь прочитана також у Пряшеві у травні 1992 р.; в зб. — С. 150—168); "Оповідання Карпат", вступна стаття до книги "Веселка Карпат" (Ужгород, 1990, у зб. — С. 169—184); "Українці чи русини? До ідейних витоків новітнього "карпато-русинства", вперше друковано в "Літературній Україні" (17. 01. 1991 р., в зб. — С. 197—211); "Карпато-русинство", його джерела й еволюція у XX ст." (доповідь на конгресі славістів у Братиславі у вересні 1993 р.; у зб. — С. 212—252) та статті й інтерв'ю в пресі — "Обережно — автономія" ("Літературна Україна", 21. 11. 1991 р., у зб. — С. 252—258) та інтерв'ю в газ. "Срібна Земля", 2. 05. 1993 р. під заголовком "Не розпродаймо край" у зб. — С. 259—279. У цьому ж збірнику передруковані деякі доповіді-статті О. Мишанича, що були виголошені на карпатознавчих конференціях і про які йшлося в попередньому розділі.

Окремо слід згадати в карпатознавчій проблематиці дослідження О. Мишаничем літературної і публіцистичної спадщини о. Августина Волошина. Крім доповіді про літературну творчість видатного письменника й освітянина, що її О. Мишанич виголосив у 1994 р. (див. раніше), автор зайнявся упорядкуванням вибраних праць Волошина, які з'явилися в товстому томі "Твори" (Ужгород: Ґражда, 1995. — 454 с.). У збірнику вміщена вступна стаття упорядників (С. 5—36), підписана обома укладачами тому — О. Мишаничем та П. Чучкою. В збірнику надруковані вибірково такі твори А. Волошина: спомини, інтерв'ю, публіцистика, статті з історії Церкви й культурного життя Закарпаття, статті на педагогічні теми, з мовознавства (істотною тут є стаття А. Волошина 1921 р. "О письменном язиці подкарпатських русинов", С. 154—216), статті з літературознавства, зокрема про Лександра Духновича, "Маруся Верховинка", "Без Бога ні до порога", "Фабіола" і "Князь Лаборець". Доповнюють ці твори різні "Додатки" — звернення, урядові документи, автором чи хоч би інспіратором яких був о. Волошин, включно з конституцією Карпатської України від 15 березня 1939 р. та власним "Заповітом". Всі ці документи кидають повне і правдиве світло на постать і багатогранну діяльність "Батька Волошина". Додано ще бібліографію друкованих праць А. Волошина та факсиміле заголовних сторінок творів у першому виданні, як також і кілька фотоілюстрацій. Фахово зроблені примітки до текстів та короткі довідки про згадуваних у спогадах осіб, як і покажчик імен та назв. Добре, що не зазнали значної мовної редакції опубліковані матеріали з 1920—1930 рр., у яких збережено архаїчний і локальний колорит мови Волошина. Варто згадати, що фінансовими спонсорами "Творів" А. Волошина були організації і люди із західної діаспори, зокрема — Фундація Українського Вільного Університету в Нью-Йорку, Комісія зв'язку й інформації закарпатських українців у діаспорі, Карпатський Союз в Америці та Австралії, три греко-католицькі архієреї, чотири священики та 38 громадян родом із Закарпаття.

У 2002 р. з'явилося в Ужгороді друге видання творів А. Волошина під заголовком "Вибрані твори" (Видавництво "Закарпаття", 528 с., тираж 1500 прим.). Чим різняться "Вибрані твори" від "Творів" Волошина? Новіше видання містить більше матеріалів із мемуарного відділу, ряд статей, промов, інтерв'ю, що досі ще не були передрукованими. Вони збагачують нашу культурно-політичну історію XX ст., з'ясовують багато її нюансів, виразніше представляють у ній роль А. Волошина. У новому виданні вміщено деякі прозові літературні твори Волошина — кілька реалістичних оповідань моралізаторського характеру, яких немає в першому збірнику "Творів". Немає у "Вибраних творах" бібліографії публікацій Волошина, зате є повніші і важливіші анотації до всіх публікованих тут його праць. Вступна стаття передрукована з першого видання, але підписана тільки О. Мишаничем, з чого треба робити висновок, що тільки він є її автором. Слід ще згадати, що цей охайно виданий збірник очолений редакційною колегією, в складі якої фігурують провідні культурні діячі сучасного Закарпаття. Книга вийшла за сприяння закарпатської обласної адміністрації, заслугою якої є те, що президент Л. Кучма 15 березня 2002 р. присвоїв А. Волошину звання "Героя України" посмертно. Вступна стаття О. Мишанича в другому виданні "Творів" з'явилася також окремою брошурою "Життя і творчість Августина Волошина" (Ужгород: Закарпаття, 2002. — 48 с.). Таким чином Олекса

Васильович посприяв більше, як інші його сучасники, поширенню правди про А. Волошина серед закарпатців, як і взагалі в Україні.

О. Мишанич виявив зацікавлення й іншою духовною постаттю Української Греко-Католицької Церкви у XX ст., а саме Патріархом Йосифом Сліпим. У перші роки після проголошення незалежності України, коли хоч частково були відкриті архіви КДБ для дослідників, він досліджував життя й ув'язнення львівського митрополита. В архівах теперішньої СБУ знайшов його великий рукопис-нотатки до історії християнства на Русі-Україні, написаний на засланні. Мишаничеві вдалося зробити копію цього манускрипту й передати до архіву Й. Сліпого в Римі, де його готують до друку в серії "Твори Патріарха Йосифа".

Бажано також згадати тут про співпрацю Мишанича у перевиданні моєї невеликої праці про Берестейську Унію. У 400-ліття цієї важливої події в релігійній та суспільній історії України бажав я внести і персональний вклад. 25 років тому у журналі "Український самостійник" (Мюнхен) я опублікував довшу аналітичну статтю "Берестейська Унія з сучасної перспективи". Олекса Васильович рекомендував перевидати її окремою брошурою, аргументуючи тим, що вона актуальна і сьогодні, зокрема через свою екуменічну інтерпретацію. Він зредагував цю статтю, написав коротку біографічну довідку про автора. Так з'явилася 1995 р. офсетним друком брошура під тим же заголовком на 32 с. як випуск "Бібліотеки українця" № 6–7.

Ще однією власною публікацією завдячую Олексі Мишаничу. В його бібліотеці в Києві зберігаються комплекти ужгородського журналу "Литературна Неділя" (1941– 1944), і я з цікавістю познайомився з ними, звіряючись Олексі, що я з цим виданням співпрацював і там надруковані мої літературні спроби. Мишанич переглянув ці спроби-вірші й прозу та запропонував мені їх перевидати. Сам зайнявся редагуванням збірничка і написав до нього передмову. Так з'явилася малим тиражем невелика збірка під моїм колишнім літературним псевдонімом: Василь Марко "Спомин" (Ужгород: Ґражда, 1995. – 104 с). Ця додаткова дименсія дослідних та видавничих зацікавлень Мишанича свідчить про його ширше, як тільки літературознавче і карпатознавче зацікавлення. По цій лінії йдуть ще й інші його дослідні та публіцистичні праці. Але про них буде згадка деінде в цьому збірнику.

Мало сказати, що Олекса Мишанич, як і діячі, котрих він досліджує, сповнений українського патріотизму. Він, цей патріотизм, ще й специфічний в силу тематики праць автора, а то навіть у зв'язку з його біографією та життєвим досвідом. Як уродженець Закарпаття 1930-х рр. і як син села бідної Верховини, Олекса Васильович глибоко відчув злиденну долю рідного краю, і тому соціальний момент його світогляду завжди був основним стимулом його науково-дослідної праці. Дуже рано, ще в юності, він зіткнувся з протиріччями режиму й комуністичної ідеології, що їх повсякденно демонструвала підрадянська дійсність, зокрема і в національній політиці. Тому О. Мишанич вирішив ізолюватися від сучасних злободенних політичних проблем, що у випадку гуманітарія не було легко. Знайшов вихід у тому, що в літературознавстві відмежувався від сучасної літературної проблематики, приділяючи більше уваги давній літературі, закарпатській і загальноукраїнській. Та літературна доба була більше пов'язана з духовністю, релігією, фольклором. Уважно інтерпретуючи її твори, дослідник відкривав наново проскрибовану творчість українського духу в минулому для сучасності. У читачів і студентів, що читали й слухали дослідника, пробуджувалася історична пам'ять, а поряд із тим і любов до власної культурної спадщини.

Коли послабився цензурний тиск і стало можливим займатися донедавна проскрибованою творчістю, О. Мишанич розкриває заборонену "зону" української літератури – "буржуазно-націоналістичну" й емігрантську. В ній знаходить духовні й естетичні вартості, яких донедавна не можна було вивчати й ними пишатися. Зокрема, територіально близьке йому середовище закарпатської літератури 1920–1930 рр. та "празька школа" української поезії знайшлися в орбіті його зацікавлень та реабілітаційного процесу. На відтинку літературознавства О. Мишанич немовби перегукується з дисидентами і діячами культури кінця 1980 рр.

Його полонять письменники Закарпаття, забуті і переслідувані донедавна – Василь Ґренджа-Донський, Степан Сабол-Зореслав, Іван Рошко-Ірлявський, Іван Кошан, Іван Мацинський, Олександер Маркуш, Іван Чендей та інші "опальні" закарпатські літератори. Завдяки Олексі Мишаничу вони стають відомими на Закарпатті та по всій Україні.

Цілком природно, що літературознавець увійшов у конфлікт із відродженим та імпортованим на Закарпаття "карпато-русинством". Він не зміг толерувати примітивних тверджень псевдоісториків, недолугих літераторів та журналістів про окремішність закарпатського українсько-руського етносу, про повноцінність якоїсь "русинської" мови й протиставлення регіональних етнічних прикмет загальноукраїнським. Звідси його принципово негативне ставлення до культурного й політичного "русинізму" та його речників на Закарпатті і за кордоном. Він добачує в позиції ідеологів русинства не об'єктивні наукові дані, а радше кон'юнктурні суб'єктивні і надумані аргументи, часто підогрівані з-за кордону кон'юнктуризмом і ворожими Україні інтересами. Мишанич у своїх наукових і публіцистичних працях послідовно захищає єдність українського народу, його культурну спільність та закономірність процесу об'єднання українських земель у соборній українській державі. Цього не можуть вибачити Олексі Васильовичу ідеологи русинського руху і його апологети. Один з них Іван Поп у своїй "Энциклопедии Подкарпатской Руси" так пише про О. Мишанича: "Формы, методы и средства "русинобойства" Мишанича взяты им из арсенала коммунистической пропаганды с ее грубым очернением идейного и политического противника, подтасовками и перекручиванием фактов истории" (Иван Поп. Энциклопедия Подкарпатской Руси. — Ужгород: Издательство В. Падяка, 2001. — С. 254—255).

О. Мишанич так характеризує автора і редактора "Энциклопедии Подкарпатской Руси" та його опікунів і спонсорів:

"Вони намагаються протягнути дуже сумнівну думку про два Закарпаття — одну "Подкарпатскую Русь", витворену московською, будапештською і празькою традиціями, чужу Україні, і друге — українське Закарпаття, нібито силоміць нав'язане галичанами, східними українцями, радянською владою і місцевими "українофілами". Ці два краї протиставляються один одному, трактуються мало не як ворожі світи. Закарпатські українці (підкарпатські русини), місцеве корінне українське (руське) населення зображується як біомаса, воно нібито ще й наприкінці XX століття не зуміло національно самовизначитися, озирається тільки в минуле. Історія Закарпаття, його самобутня народна культура й мистецтво не потребують нині знижених, поблажливих оцінок, а поготів неприйнятні щодо них політичні спекуляції. Вони ввійшли в контекст всеукраїнської історії і культури. Утверджувати нині їхній локальний, провінційний, переважно селянський рівень першої половини XX століття — безперспективно" ("Энциклопедия Подкарпатской Руси" і що за нею". — С. 34).

Вже згадувалося, що карпатознавчі конференції зініційовано спільно групою закарпатських учених в Ужгороді й Києві при активному внескові у цю справу Комісії зв'язку й інформації закарпатських українців у діаспорі (КоЗІ). Мишанич був ключовою фігурою в організації цих конференцій. Він брав участь в укладанні їх програм та виступав переважно на пленарних сесіях усіх конференцій, як також у редагуванні їх збірників.

Олекса Васильович займався також організацією наших краян у Києві.

З приводу першого Світового форуму українців у Києві О. Мишанич організував 24 серпня 1992 р. Форум закарпатців в Інституті літератури ім. Т. Шевченка НАН України, в якому взяло участь понад 50 осіб делегатів Форуму із Закарпаття, західної діаспори та провідних закарпатців-киян. Присутнім був на цьому форумі також губернатор Закарпатської області Сергій Устич та деякі урядові особи. Після обміну інформаціями і поглядами про сучасну ситуацію в Закарпатті та закарпатській діаспорі ухвалено створити постійне представництво закарпатців у столиці України, щоб належно інформувати урядові чинники про закарпатську проблематику та захищати, де і коли треба, інтереси нашої вужчої батьківщини. О. Мишанич та чл.-кор. Національної Академії наук України бл. пам. проф. Вільгельм Фущич вклали багато праці в організацію цієї зустрічі, включно з підготовкою резолюцій. 19 квітня 1994 р. у зв'язку з активізацією "русинського руху" не лише на Закарпатті, а й за кордоном, на що звернули увагу й урядові чинники України, Міністерство в справі нацменшин влаштувало "круглий стіл" на тему "Проблеми русинства". Мишанич виголосив там головну доповідь. З того часу речники цього Міністерства стали серйозніше розглядати ці питання.

Закарпатська діаспора далі була стурбована ситуацією навколо "русинства" і його активізацією в окремих суміжних із Закарпаттям країнах, бажала бути поінформованою з першоджерел, а також довести свою думку офіційному Києву й Ужгородові. Для цього було бажаним, щоб хтось із авто-

ритетних закарпатських діячів приїхав до Америки та відвідав деякі наші громади. Вибір випав на О. Мишанича, і він був гостем КоЗІ 8—10 липня 1994 на ювілейному з'їзді закарпатців у Ґлен Спей, Н. Й. Цей з'їзд приурочено 55-річчю березневих подій 1939 р. на Закарпатті, 50-літтю возз'єднання та 120-літтю народження А. Волошина. О. Мишанич побував на нашому з'їзді, дав інформацію про закарпатські справи в Україні та мав публічний виступ з нагоди названих ювілеїв. Так само були організовані його виступи серед української громади в Чікаго, Детройті, Клівленді і Нью-Йорку. Цим самим історичним датам присвячено зустріч у Києві 8 грудня 1994 у Київському будинку вчених. Виступали з доповідями академік Національної Академії наук України Микола Жулинський, О. Мишанич, В. Маркусь, Євген Стахів (спогад про Карпатську Січ), а також із в'язанкою закарпатських пісень виступила хорова капела "Думка" (художній керівник та диригент Михайло Кречко).

Ця успішна земляцька зустріч і врочистість у Києві була останнім поштовхом до створення земляцької організації в столиці, яка постала на початку 1995 р. Закарпатське Братство (перша назва) обрало своє керівництво на чолі з проф. Миколою Бідзілею, заступниками голови В. Фущичем, О. Мишаничем і Зореславою Шкіряк-Нижник з роду Бращайко. У різних справах О. Мишанич був рушійною силою київського земляцтва. Воно відбувало свої святкові зустрічі головно на Великдень чи на Різдво та з приводу дня незалежності здебільшого в готелі "Братислава", директором якого є закарпатський болгарин Хрісто Роґлев. Такою була й остання зустріч 22 серпня 2001. Найбільш конструктивною і вдалою була зустріч-форум закарпатців з нагоди другого Світового форуму українців 24 серпня 1997 р. з репрезентативною участю наших земляків із різних країн. В організацію цього заходу багато праці вклав О. Мишанич.

КоЗІ провадила плідну співпрацю із організаціями та діячами на Закарпатті. За спільної ініціативи у 1992 р. в Ужгороді постала Українська Народна Рада Закарпаття, відбувалися конференції, а діаспорні організації разом із КоЗІ організували культурну й харитативну допомогу Закарпаттю, особливо в час стихійних нещасть. У грудні 1995 КоЗІ запросила до США відомого закарпатського письменника і громадського діяча Івана Чендея. Він відвідав кілька українських осередків, а саме — в Чікаґо, Детройті, Клівленді, Філадельфії, Нью-Йорку і Норт Порті на Флориді та там доповідав про культурну і політичну ситуацію на Закарпатті. Ще одним гостем КоЗІ із Закарпаття був проф. Василь Худанич з Ужгорода, що побував на черговій зустрічі закарпатців 8—10 жовтня 1999 на оселі Українського Братського Союзу "Верховина" Ґлен Спей, Н. Й. Гість із Ужгорода, близький співпрацівник КоЗІ, виголосив цікаву доповідь "Закарпаття 60 років тому і сьогодні". Тоді відбулася також презентація книги "Закарпаття під Угорщиною, 1938— 1944", що з'явилася в Ужгороді і яку зредагували В. Худанич та В. Маркусь, а фінансувала КоЗІ. Худанич також виступив із доповіддю в інших осередках США та в Канаді.

Найпомітнішим досягненням 13-річної (!) діяльності КоЗІ є видавання бюлетеня "Інформаційний Листок КоЗІ". З'являвся спочатку двомісячно, потім як квартальний, а останні числа (2000—2003 рр.) випущено у збільшеному обсязі як піврічники. Усього до кінця 2003 р. вийшло 62 числа.

Перші числа "І. Л." були таки справжніми "листками" на кількох сторінках, переважно з інформаційним матеріалом про закарпатські справи й організації, головно в діаспорі та про земляцькі імпрези. Його редагував і друкував засновник цього видання В. Маркусь, який користувався різними матеріалами і джерелами, пресою з України і суміжних країн та з діаспори, інформацією з кореспонденції тощо. Одним із кореспондентів був О. Мишанич. "Листок..." також передруковував із преси цікаві статті і документи. Від 1992 р. видання зазнало деяких змін, що його робило вже малим "журнальчиком". Адміністратором і технічним редактором став Михайло Копинець із Флориди, що відповідав за друк видання, упорядкування матеріалів, адміністрацію журналу, себто його розсилання; фінансова сторінка ще залишилася централізованою. Щодо самого редагування, то вряди-годи вміщувалися надіслані статті, але їх було небагато. У 1995 р. О. Мишанич почав регулярно співпрацювати з редакцією, надсилаючи цікаві статті та інформаційні нотатки. Він також дбав за розповсюдження "І. Л." в Києві. Тематика його статей, аналіз та інформації були дуже різнорідними: огляди літературних та історичних явищ, злободенні коментарі на русинські теми, сучасний розвиток по-

літичного життя та культурних справ на Закарпатті, рецензії, персоналії (ювілеї та некрологи). У кожному числі, за винятком 58–59 та 60–69 (коли Олекса Васильович хворів), майже половина матеріалів, підписаних і не підписаних, належали йому. Мені стало легше редагувати цей бюлетень. Мишанич був ентузіастом "Листка" і показав себе як сумлінний аналітик, гострий і дотепний коментатор, прекрасно обізнаний із матеріалом, про який пише, добрий журналіст. Іноді подавав поради й до інших матеріалів, що їх треба б містити. Без його співпраці за останні вісім років поява "І. Л." не була б можливою. Але останнє рішення керівництва КоЗІ припинити періодичну появу "І. Л." і для Олекси Васильовича стало болючим. Він відчував, що з браком такого видання виникне поважна прогалина в сучасній "карпато-україніці".

* * *

Активна присутність О. Мишанича в розбудові сучасного наукового карпатознавства вельми відчутна і результативна. Вже перша його книжка "Література Закарпаття XVII–XVIII століть" (Київ: Наукова думка, 1964. – 116 с.) засвідчила, що в українську науку прийшов талановитий і перспективний учений-карпатознавець. У перших своїх працях він рішуче заявив, що літературний рух на Закарпатті є однією із суттєвих сторін загальноукраїнського літературного процесу на західних землях, що літературне життя Закарпаття упродовж віків "було складовою і невід'ємною частиною літературного життя всієї України, хоч і мало деякі свої специфічні ознаки, зумовлені особливостями суспільно-політичного і культурного життя українського населення цього краю". Цю наукову тезу вчений послідовно розвиває упродовж чотирьох десятиліть плідної науково-дослідницької праці. Соборницькі його погляди найбільше виявилися в роботах останнього десятиліття, коли сили світового зла, не сприйнявши незалежної України, вирішили віддалити від неї Закарпаття, створити із закарпатських українців окремий "русинський" народ. Спираючись на історичні і наукові джерела, він простежив шлях закарпатців від підкарпатських русинів до закарпатських українців. Його дослідження літератури Закарпаття від давнини до сучасності, особливо її знакових постатей – Августина Волошина і Василя Ґренджі-Донського – є політичним досягненням сучасного карпатознавства. Простежений і науково обґрунтований вченим загальноукраїнський контекст закарпатського письменства XVI–XX ст. дав можливість по-новому оцінити це письменство, прочитати його як рівноправну складову частину великої української літератури.

В останніх книгах літературознавчих праць О. Мишанича – "Крізь віки" (1996), "Повернення" (1997), "На переломі" (2002) бачимо, як карпатознавчі дослідження вченого органічно поєднуються з дослідженнями всього українського літературного процесу.

Відкидаючи політичні спекуляції з "угорсько-руською мізерією", О. Мишанич з любов'ю і повагою ставиться до самобутньої культури й літератури рідного краю, досліджує її сучасну наукову концепцію. Карпатознавство як наука, що по-справжньому сформувалася тільки у XX ст., одержало в його особі пильного й сумлінного робітника, який ніколи не забував, якого він роду й племені і з гордістю стверджував, що Україна у нас одна.

ТАРАС ШЕВЧЕНКО І УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я

Дмитро СТЕПОВИК

Деякі риси національного характеру, наприклад, вільнолюбність і нежорстке, толерантне ставлення до інославних віровизнань та релігій, — зумовили часті нарікання на українців з боку частини ортодоксальних християн Сходу. Багато писав про невдоволеність нами греків та інших східняків наш письменник-мандрівник Василь Григорович-Барський у своїй фундаментальній подорожній книзі "Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік"[1]. Як він не намагався представити українців, як побожних і вірних православно-візантійській традиції християн, йому скрізь говорили, що українці надто добрі до католиків, не поборюють ісламу, кохаються в освіті, малюють ікони на західний взірець. Подібне чували і чуємо від самої Київської Руси і аж до нашого часу. Може, цікавий виняток зробив усередині XVII століття сирійський архідиякон Павло з міста Алепо, який у своїх подорожніх нотатках з подорожі Україною не знаходив слів для похвали українців за їхню побожність, красу їхніх храмів та ікон[2].

Тарас Шевченко як віруючий християнин також не уникнув критики за особливість своєї віри в Бога. Його віра була й залишається однією з найбільших контраверсій у Шевченкознавстві. Словесна й образотворчо-мистецька творчість його не дає однозначної відповіді, як Шевченко ставився до Бога, до Церкви, до релігії й віровизнання. І це не тому, що в нього на ці проблеми були суперечливі, непослідовні чи плутані погляди. навпаки, вони у нього системні, ясні й визначені. Проблема полягає у підході до цих поглядів тих, хто в них пробував розібратися. Досі підхід до цієї проблеми нагадував перетягування ковдри тих, хто намагався прикрити нею свою наготу. Так, наприклад, не відповідає дійсності образ Шевченка-християнина, який нарікає, плаче, благає у Бога поліпшення долі свого народу і своєї особистої долі. Ніщо не є таким далеким від сумління Шевченка, як отакими фарбами змальована його нібито рабська, упокорена, фанатична віра. Були спроби приписати Шевченкові роздвоєність: пристрасні, романтичні звертання до Бога — з одного боку (як вияв своєрідної міфотворчої ментальності), і епікурейський спосіб життя — з випивками, розвагами і сумнівними зв'язками, — з другого боку. Наругою виглядають спроби деяких представників Російської Православної Церкви, наприклад, редактора "Троицкого слова" архієпископа Никона (це видання друкувалося перед Першою світовою війною у Троїце-Сергієвій лаврі) трактувати Шевченка як "богохульника", і під цим оглядом критикувати тих, хто 1914 року хотів широко вшанувати пам'ять Шевченка з нагоди сторіччя від дня його народження. Невідповідним є також представляти Шевченка і як атеїста. А це залюбки робили і роблять комуністи, які теж хочуть "погрітися" біля слави Шевченка і так-сяк нав'язати йому свої погляди на релігію. Навіть відомий свого часу "Шевченківський словник" під гаслом "Атеїстичні погляди Тараса Шевченка" вписав неймовірну за своєю неправдивістю фразу: "Він показав безглуздість релігійних легенд, зривав покривало святості з біблійних героїв, доводив ворожість релігії народові. Шевченко показував, що релігія і церква є розсадниками мракобісся, гальмом у розвитку науки і культури"[3]. Як бачимо, всі терміни комуно-більшовицької безбожної пропаганди приписані Шевченкові.

Не надто далеко відстали від комуно-більшовиків їхні антиподи — московитські монархісти, які повтікали від терору більшовиків у західні країни і, замість спільно з еміграцією народів колишньої Російської імперії працювати для повалення терористичного і безбожного режиму у себе на батьківщині, почали гризти вихідців з України, Білорусі, Прибалтики, Закавказзя, нападати на їхніх діячів культури, на їхні Церкви за те, що ті противляться відновленню "єдиной і неделімой" російської імперії. Наведу один приклад такого поїдання автокефальних православних церков одним православним московитським "батюшкою" із так званої "зарубежной" РПЦ у США, архієпископом Віталієм. З особливою неприязню цей ортодокс писав саме про Українську Православну Церкву: "Тепер та Київська Самостійна Церква, як і інші — Польська, Фінляндська, Латвійська, Естонська автокефалії — розсипались, бо не від Бога була справа їхня. Залишився був один тільки Іван Теодорович (решта, понад 30 єпископів, заму-

чені або розстріляні були більшовиками, з чого "побожний" монархіст явно вдоволений. — *Д. С.).* Насвятив священиків, має стільки-то парафій, але його ніхто в Америці за єпископа не визнавав: ні росіяни, ні греки, ні серби, ні сирійці, ні румуни, ні навіть українці, — ні, о диво! — сам себе за законного єпископа не визнавав. Неймовірне діло! Після Другої світової війни разом з ДП (переміщеними особами. — *Д. С.*) наїхало ще багато таких самосвятів, "єпископів" і "священиків" Української Самостійної Церкви, і в багатьох місцях вони піднімають свою пропаганду і баламуту. Попереджаю і умоляю вас, православні люди, не беріть участі в службах живоцерковців, самосвятів, східнообрядників і всяких самозваних священиків (бо, мовляв, усі, крім московитів, "неканонічні". — *Д. С.*), що роздирають на частини єдину Російську Православну Церкву (дарма, що ця "єдина" свого часу не була визнана 141 рік. — *Д.* С.). Не беріть участі в страшному гріху"[4].

Представники московитського православ'я добре знали, що Тарас Шевченко, беззавітно вірячи в Бога і будучи українським православним християнином, мав доволі критичний погляд на морально-етичні й обрядові аспекти православ'я російського, яке, на основі реакційної неєвангельської формули "православія, самодержавія і народності", зрослося з деспотичним монархічним режимом, культивувало замість любові — ненависть, замість благословіння — прокляття. Тому московитські єпископи і священики, де б вони не жили, в Росії чи Америці, ніколи не зважувалися сказати про Шевченка якесь добре слово. Усі вони, колишні й сучасні, є спадкоємцями несамовитого ("неистового") Віссаріона Бєлінського, котрий один з перших почав нападати на Шевченка і бачив усе в ньому тільки погане. Не скажу цього про всіх російських православних мирян, які глибоко шанували християнську ідею в творчості Шевченка і знали його як зразкового уцерковленого чоловіка.

Так, професор Микола Сумцов, один з видатних знавців поезії й епістолярії (щоденники, листи) Шевченка, писав: "Знайомлячись з ними, ми бачимо, що релігійність Шевченка має барву рідної поетові православної Церкви, під час посту постився і приймав святі тайни (сповідався й причащався. — *Д. С.*). Взагалі не розривав з церковними формами релігії своїх батьків". У численних спогадах про Шевченка[5], коли мова заходить про релігійні питання, всі відзначають православність віри Шевченка. Останнім часом, правда, представники Української Греко-Католицької Церкви роблять спроби довести, що родове прізвище поета — не Шевченко, а Грушівський, і що охрещений він був як греко-католик. 1995 року священик Семен Посіко писав у замітці "Релігія Тараса Шевченка": "У нашому народі панує загальна думка, що Тарас Шевченко православний. Олександр Кониський, що був дійсно православний, у "Біографії Тараса Григоровича Шевченка-Грушівського", виданій 1914 року до сторіччя від дня народження Кобзаря, пише: "В обидвох селах, Кирилівці і Моринцях, були церкви греко-католицького віросповідання, і в обидвох — святого Івана Богослова". У примітці під текстом він додає, що шваґер Тараса — Вартоломій Шевченко — твердив, що Тарас у школі писав себе не інакше, як Грушівський. Знаємо, що Тарасів прадід Андрій, учасник битви під Полтавою 1709 року (на боці гетьмана Івана Мазепи. — *Д. С.*), переховувався від посіпак Петра I й оженився з донькою Івана Шевця в Кирилівці, а як приймак був названий людьми Шевченком. І так Тарас підписувався під своїми поезіями, хоч у копіях свідоцтв народжень, вінчань і смертей родини Тараса є всюди Грушівські (фотокопії документів зберігаються в музеї Тараса Шевченка в Києві). На Правобережній Україні московським царем впроваджене православ'я в 1834—1838 роках, а Тараса Шевченка-Грушівського хрестив о. Олексій Базаринський у греко-католицькій церкві в 1814 році (метрика зберігається в музеї Тараса Шевченка в Києві), тобто ще до впровадження в Україні православ'я".

Цим твердженням священик Семен Посіко не "відкрив Америки" в Шевченкознавстві, бо згадані факти давно відомі: але відомо також і те, що молодий Шевченко і в Україні, і у Вільнюсі, і згодом у Петербурзі молився у православних церквах, очевидно не вважаючи, що його хрещення греко-католицьким священиком не було православним. Якби він трактував своє прізвище "Шевченко" як літературний псевдонім, то мабуть офіційно записався б у студенти Петербурзької Академії мистецтв під прізвищем "Грушівський" і цим прізвищем підписував би і свої мистецькі твори. Але в Україні з давніх-давен було

заведено, що прізвиська дуже часто ставали узаконеними прізвищами. Це трапилося і з Тарасом Шевченком та всіма його родичами.

На початку перебування Шевченка в Петербурзі, а саме — в лютому 1839 року, завдяки апостасійній акції віленського єпископа УГКЦ Йосипа Семашка, греко-католицтво на території Російської імперії було заборонене[6], уніатську церкву в Петербурзі було передано РПЦ і, природно, Шевченко молився як православний, і сам це визнавав. Як у православного християнина у поведінці Шевченка можна розрізнити певну роздвоєність: цілком позитивне ставлення до православного віровчення з його догматами й канонами, з одного боку, і доволі критичне ставлення до РПЦ, її священоначалія її священного Синоду, який був звичайним царським відомством з питань релігії і ревно виконував антиевангельську у своїй суті політику репресивного імперського режиму. У поетичній і мистецькій творчості Шевченка нема нічого протиправославного, єретичного або інославного. Навіть критики Шевченкових творів і його самого як особи, не наважуються звинувачувати Кобзаря у якихось суттєвих порушеннях православного віровчення; їхні закиди стосуються виключно Шевченкового неприйняття РПЦ — і вже під цим оглядом шовіністи пробували і пробують розігрувати карту "антиправославності" Шевченка.

Митрополит Іларіон Огієнко, який дуже ретельно простудіював усю творчість Шевченка під оглядом її релігійності, нічого антиправославного в творчості не виявив. Навпаки, він стверджував пророчий, апостольський, проповідницький характер багатьох Шевченкових творів. В одному з досліджень шевченкової творчості митрополит Іларіон писав: "Так, Шевченко був проповідником і вмів ним бути. Він постійно навчав так, ніби говорив у церкві. Пригадайте "Моє посланіє". І відразу стверджую: більшість Шевченкової науки можна повторювати в церкві на проповідях, так ніби цитати з якого церковного твору. І треба тільки жаліти, що українське духовенство так рідко цитує "Кобзаря" — для проповідей з нього можна брати обома руками! До цього ще додам, що Шевченко, як проповідник і оборонець правди Божої, був усе своє життя послідовний і незмінний. І за свою оборону правди Божої і життя своє віддав! Усі твори Шевченка — виразно навчальні, бо він науку твору ставив на перший план"[7].

На тему релігійності Шевченка митрополит Іларіон написав 17 статей, ґрунтовно проаналізувавши саму суть поетової віри, включно з аналізом контроверсійних запитань до Бога й висловлювань про Бога. І митрополит доходить висновку (у статті „Поет у безнадії та розпачу"), що „Бог для Шевченка — Батько, і то Батько рідний. І він до Нього всякі претензії несе й скеровує, як люблячий син до Батька. Ці Шевченкові звернення часто, власне, синівські, хоч і подратовані, хоч і неспокійні, але завжди оправдані тяжкою дійсністю... „Кобзар" — це чиста книга гарячих сліз, тяжкого горя та смертельної печалі, а то й чорної розпуки"[8]. Дуже похвальний докір митрополит Іларіон зробив українському духівництву за те, що воно рідко цитує „Кобзаря" в проповідях. Але Шевченка таки цитували священики і єпископи УАПЦ у 20-х роках, зокрема, митрополит Василь Липківський. Інша річ, що Іларіон Огієнко дуже упереджено ставився до УАПЦ й особисто до митрополита-мученика Василя Липківського, тому й „не помітив" того, що Липківський у проповідях часто посилався на Шевченка, а також присвятив йому спеціально кілька проповідей. В одній з них, „Релігійність Тараса Шевченка", він говорив: „Дух істини підніс Тараса Шевченка на безмежну духовну височінь — аж до Бога звернутися, Його запитати: „Чи довго ще на цім світі катам панувати?" Мабуть, сказав Господь Тарасові, що вже недовго, бо вмираючи, він заповів: „Поховайте та вставайте, кайдани порвіте, і вражою, злою кров'ю волю окропіте!" Не пройшло і шістдесят літ після того, як його поховали, а ми вже є свідками, як рвуться віковічні кайдани панування над нашим народом, з яким величезним напруженням народ наш здобуває свою волю, як щиро поливає цю волю, поливає тільки не вражою злою кров'ю, а праведною братньою кров'ю найкращих синів України. І ми бачимо, що в цей величний мент визволення України душа Тараса Шевченка, як він сам це казав, „і лани і гори — все покинула і полинула до самого Бога молитися" за сім'ю велику, сім'ю вільну, нову Матері-України, яку він більш від усього на світі любив"[9].

В іншій проповіді „Мати Божа в уявленні Тараса Шевченка", сказаній на свято Благові-

щення, митрополит Василь Липківський дав свій коментар до Шевченкової поеми „Марія": „Пречисту Діву Марію Шевченко уявляє собі в образі нашої ж таки сердешної селянської матері, святої у своїй убогості, чистої у своїй праці, непорочної в своїх мріях, і весь побут життя Йосифа і Марії з їх Сином змальовує красками життя убогої бідолашної селянської сім'ї. Але що тут є грішного чи кощунного? Що кощунного, коли наші предки на старовинному образі Благовіщення, який ви бачите в цім храмі, змалювали пресвяту Діву Марію в мент Благовіщення і явлення архангела Гаврила за кужелем з веретеном в руках? У св. Софії Київській так іменно і змальовано старовинний мозаїчний образ Благовіщення, що на колюмнах вівтаря. Що кощунного, коли наш народ з любови і пошани до пресвятої Діви вбирає її у віночок з польових квітів, у стрічки, в намисто, в сорочку вишивану і цим найбільше наближає її до свого серця, до свого рідного життя?"[10].

Отже, українське православне священноначаліє визнало високу пробу православності Тараса Шевченка. Як і його небесний тезоіменник, св. Тарасій, патріарх візантійський, Шевченко любив Бога як син, голосно кликав його на поміч, знаючи з Євангелії, що Царство Боже зусиллям досягається. Чимало рис характеру Шевченка подібні до вдачі св. Тарасія візантійського — людини, яка відіграла визначну роль у ліквідації іконоборства.

Якраз найсильніші сторони віри Шевченка були піддані критиці представниками московитського православ'я, які будь-коли „удостоювали" нашого поета своєю увагою. В РПЦ завжди буйно пучилася цвіль найзапеклішого шовінізму, тому борець за незалежність і свободу України Шевченко був у таких „батюшок" більмом на обох очах. Ненавиділи вони його саме за волелюбство; але їхня професія зобов'язувала їх знущатися якраз із його християнських поглядів. Коли після революції 1905 року посилився рух за визволення України, саме РПЦ очолила кампанію паплюження Шевченка, бо його творчість стала натхненником українських борців. 1911 року минуло 50 років з дня упокоєння Шевченка, і РПЦ навіть заборонила служити по ньому панахиди. Найбільш „ліберальний" погляд на пропозицію відслужити панахиди по Шевченкові висловив, наприклад, Одеський архієпископ Назарій: „За хулителя пречистої Божої Матері молитися треба, але по совісті, щоб Бог простив йому ганебні його писання. Панахиди ж можна служити, але тільки ніяк не в церкві, а вдома". А Харківський архієпископ Арсеній клопотався перед синодом і міністерством внутрішніх справ, щоб заборонили читати Шевченків „Кобзар".

Ще з більшою несамовитістю московитські „батюшки" заперечували наміри гідно відзначити сторіччя від дня народження Шевченка у 1914 році. Вони накидалися на кожного, хто в пресі чи усно насмілювався сказати добре слово про Шевченка. Вершиною цинізму, і в той же час типовим показником фарисейського обскурантизму в середовищі РПЦ були антишевченківські статті за 1914 рік в журналі „Отдых христианина". Тут лютування на Шевченка, здається, перевершило злобу фарисеїв на самого Господа Ісуса Христа. Взяти хоч би такі ганебні слова з цього „Отдыха христианина": „Ім'я його (Шевченка. — *Д. С.*) стало штандартом зрадників. Воно теліпається на древку розбійницького прапора. Бандити, які йдуть з погромом на вітчизну; Юда, який продає свого Христа австрійським легіонам і римському престолу; Каїн, що точить ніж на брата, — вони ховаються за ім'ям Шевченка, як за бруствером. Вони вирізали на своїх щитах його віршовані заклики і прокляття. Вони вже не одне десятиліття, за його ідейною допомогою, підкопують коріння величезного російського дуба. Ми зупиняємося з подивом перед постаттю людини, яка обілляла свою думку братською кров'ю рідного народу, яка зганьбила свою душу для нерозумного догоджування смакам невіруючих і перелюбників. Шевченко — не наш. Він ангел, скинутий з неба. Він — марево пустині, яке вабить оманливою картиною прекрасної землі. Він — батько зрадників, натхненник перекинчиків, спокусник хистких умів. Він нам не потрібний"[11].

Це „пафосне" кликушество й інші подібні „перли" зоологічного шевченкофобства ретельно визбирав, мов ворон на гнойовиці, якийсь протоієрей із „зарубежной" РПЦ Іоанн Чернавін для своєї брошури „Тарас Шевченко и его религиозно-политические идеалы", яка з'явилася друком у Нью-Йорку 1941 року — до 80-ліття з дня упокоєння великого сина України. Характерний момент: антипод „зарубежной" РПЦ, тобто нинішня РПЦ Московсько-

го патріархату, заходами свого „издательства Крутицкого подворья" передрукувала пасквіль Чернавіна п'ятитисячним накладом у 2002 році і майже всю цю словесну гнилизну завезла своїй дочірній діаспорній Київській митрополії РПЦ в Україні, яка чванькувато іменує себе „Украинской Православной Церковью", опускаючи привісок „Московського патриархата"[12].

Всупереч обґрунтованому твердженню митрополита Іларіона Огієнка, що, як оборонець правди Божої, Шевченко був усе своє життя послідовний і незмінний, Чернавін весь час твердить про якусь роздвоєність поета, про крутий його поворот не в сторону віри й Церкви, а від них; про „зараження" Шевченка раціоналізмом під впливом читання творів Томи Кемпійського і Штрауса тощо. Неймовірно перекручуючи зміст цитат з поетичних творів Шевченка й умисно та злостиво викладаючи їх у суржиковім варіанті, Чернавін робить своє резюме: „Замість того, щоб покаятись у своїх гріхах і звернутися до Бога, Тарас падав усе нижче й нижче і ставав найлютішим ворогом християнства взагалі. Будучи ворогом Православної Церкви, Шевченко був ворогом і російського народу. Як небезпечний політичний злочинець, Тарас 5 квітня 1847 року був заарештований і відправлений на заслання на 10 років"[13].

Треба не боятися Бога, перекручувати правду до невпізнання, щоб таке написати. А ще й „протоієрей"! Справді, як каже приказка, „у злості нема милості", і деякі люди, навіть наділені саном церковнослужителя, у своєму шовіністичному засліпленні починають свідомо служити неправді, відкидаючи або спотворюючи правду. Можна було б забути про всіх цих чорносотенців, імена яких вже „канули в лету", а слово й діло Шевченка живуть; проте якраз напередодні 190–річчя від дня народження Тараса мухомори шевченконенависництва знову вилазять з перегною, стараючись привабити невибагливих людей своїми отруйними червонястими голівками. „Розвінчувати геніального поета, — писала у травні 2003 року газета „Літературна Україна" — беруться щораз нові й нові пігмеї, прибравши машкару „пошукувачів істини", окрім сумнозвісного Бузини з його „вурдалацькою" манією, про якого ми вже й згадувати зарікалися, аби не осквернити газетні сторінки... Столичні ЗМІ (і друковані й електронні) видали перший потужний залп по ненависній декому постаті Кобзаря. Причому снаряди виявилися начиненими не ідеологічною чи політичною вибухівкою, а елементарним брудом, з ретельністю пилососа висмоктаним з висловлювань різних людей — сучасників поета... „Парадував" читачів „Киевский телеграф" статтею якогось Александра Карєвіна під назвою „Копытца ангела", та ще й з підзаголовком „Тарас Шевченко: оборотная сторона медали". Неістовий Віссаріон Бєлінський (один з перших у XIX столітті пасквілеписців про Шевченка. — *Д. С.*), як висловлюється сучасна молодь, може відпочивати після того, що нагромадив на цілу газетну шпальту новоспечений „історик"... Та підійдімо до проблеми з другого боку. Хіба російські чи англійські дослідники не знають, що і Пушкін з Лермонтовим, і Байрон не були, м'яко кажучи, ангелами в житті, в повсякденному побуті? Та добре знають, як і в усьому культурному світі, бо вивчили кожен рядок їхніх біографій, кожен крок. Але замість того, щоб без кінця-краю перебирати брудну білизну геніїв, не перестають захоплюватися їхньою творчістю, пишаються тими, хто підніс цілу націю до такої величі духу!"[14].

З християнського погляду, це замахування на світочів віри, творчості й розуму — наслідок гріха. Адже були в історії такі, що ненавиділи святих Івана Золотоустого, Василя Великого, Івана Дамаскина, Теодора Студита, княгині Ольги, Володимира Великого, Петра Могили і багатьох інших. Як люди, ці святі мали свої недоліки, але самовіддано служили Богові, зверталися до Нього — коли з любов'ю, коли з тривогою, коли з розпачем. Проти них лютували, на них скреготали зубами не так безбожники, як „віруючі" фарисеї, за те, що святі вірили не так, як вони, фарисеї. Бог розпорядився, що святі — біля Його престолу, а де фарисеї? Хоч Шевченко не святий, і ніхто його не збирається канонізувати, та все ж теперішні фарисеї — хулителі імені й діла Тараса Шевченка — мали б пам'ятати долю Юди, Пілата й інших своїх попередників, які поїдом-їли Божих угодників. Творець історії Бог викидає з її сторінок негідників і залишає угодників. Шевченко — залишений! І негідна писанина жодного сучасного і майбутнього фарисея-хулителя не здатна не тільки викреслити Шевченка з історії, а й пошкодити його світлому й незмінному авторитетові.

Шанобливе синівське ставлення Шевченка до трьох осіб одноістотної й нероздільної Трійці, до Богородиці і святих, повага до ікон і особисте малювання ікон, численні рисунки на релігійні теми — все віддзеркалює його християнський світогляд, його нездоланну віру в Бога. Треба відкинути неправдивий, спекулятивний підхід, ніби в поета був неправославний погляд на Діву Марію. Шевченко, ясна річ, тут не богословствував, а просто благоговів перед нею як Матір'ю — і то Матір'ю втіленого Бога, Ісуса Христа. Навколо поеми „Марія" накручено багато вигадок. Марійська тема має у Шевченка декілька духово-тематичних ліній, які переплітаються з підкреслено гуманним ставленням до жінки взагалі, з благоговінням поета перед феноменом материнства. Але центральна вісь ставлення Шевченка до Діви Марії точно співпадає з тією роллю, яка відведена їй у святих Євангеліях: вона пречиста, свята, непорочна, безмежно добра, вибрана самим Богом для великого й недосяжного розумові людини експерименту: перевести духовну іпостась Бога в матеріальне тіло живої людини — для того, щоб це тіло умерло й одночасно зняло прокляття гріха з усіх інших людей. Велич Марії проектується виключно через велич Ісуса Христа. Ось ці рядки з поеми „Марія" виразно вказують на рефлекторну, христологічну велич і славу Діви Марії: „Все упованіє моє на тебе, мій пресвітлий раю, на милосердіє твоє все упованіє моє на тебе, Мати, возлагаю — святая сило всіх святих, пренепорочная, благая. Молюся, плачу і ридаю: воззри, пречистая, на їх, отих окрадених сліпих невільників; подай їм силу твойого мученика Сина, щоб хрест-кайдани донесли до самого, самого краю. Достойно пітая! благаю, царице неба і землі, вонми їх стону і пошли благий кінець, о всеблагая!".

Не тільки змістом, а й молитовним настроєм, емоційним звертанням і проханням до Богородиці, чудовою чисто євангельською ритмікою і строфікою, а також щедрим та делікатним і щиро українізованим використанням церковнослов'янізмів — це суто православна похвала Марії, довершена молитва великої поетичної сили. І тут якраз пригадується зауваження митрополита Іларіона Огієнка, що українському духівництву треба було б брати у Шевченка обома руками! Ці початкові слова з Шевченкової поеми „Марія" таки треба було б включити в українські молитовники! Серед ряду прославлень Діви Марії, це безумовно була б молитва-перлина, створена до того ж великим національним поетом-християнином. На відміну від переважної більшості людей, які у молитвах звіряють свої особисті клопоти і просять про індивідуальну допомогу, Шевченко молиться до Богородиці за „окрадених сліпих невільників", тобто за свій цілий народ, може, за все людство. Ще Олександер Кониський відзначав, що Шевченко зі своєї природи був людиною високо ввічливою і доброю. М'яке, наче віск, серце його ніколи навіть у своєму ворогові особистому, не забувало чоловіка. Стоячи на національному ґрунті, Кобзар ширяє у сфері загальнолюдських ідей: волі, правди і братолюбія. Він дихав любов'ю, бажанням погодити всі національності, поладнати соціальні неправди. Мрією його була загальна воля і братерство всіх народів.

Також зі своєї природи Шевченко і любить, і розуміє любов поза егоїзмом, в тому сенсі, як проповідували у своїх богословських працях мужі Східної Церкви, — як любов уселюдську. Автор маловідомої в Україні монографії про християнсько-філософську думку Шевченка, яка вийшла друком у Мадриді 1962 року, — доктор Дмитро Бачинський вияснив природу любові у Шевченка такими словами: „До природної любови людського серця Шевченко відноситься не тільки полюдському, значить з цілим людським достоїнством, без звірячих інстинктів, і не впадає в тон аскетизму, а з найпильнішою увагою, ніжністю і найвищим її розумінням"[15].

Це не означає, що Шевченко відділив себе муром від католицького світу (греко- і римо-католиків), від протестантів. Його товаришування з польськими інтелігентами у Санкт-Петербурзі, а також на засланні (а вони були римо-католиками) вказує на те, що жодних конфесійних забобонів та упереджень у Шевченка не було. Подібне можна твердити і щодо його ставлення до греко-католиків. Звичайно, посилаються на зміст поеми „Гайдамаки", як на нібито рецептор завзятих антиуніатських настроїв Шевченка. Але це є однобічний погляд. Уже сам український патріотизм Шевченка не дозволив би йому стати на прю з мільйонами українців-галичан,

які були і є найвідомішою в національному відношенні частиною українського віруючого народу. Хоч звертають увагу на те, що „Гайдамаки" — це єдина поема Шевченка, яка має науковий апарат (примітки), але мало хто дає собі звіт з того, навіщо ці примітки? Посилання Шевченка в цій поемі на джерела є очевидною вказівкою на те, що трактування Гайдамаччини не є його особистим поглядом, а поетичною інтерпретацією джерел, які не в усьому могли співпадати з його ставленням до того повстання, зокрема, до кривавих оргій, убивства власних дітей на підставі релігійного фанатизму. Дуже і дуже сумнівно, щоб християнський гуманізм Шевченка мав щось спільне, симпатизуючи стосовно поведінки Гонти.

Щодо протестантів, то критична позиція Шевченка до формального християнства, до ортодоксального фундаменталізму і носіїв цього фундаменталізму в особі російського священництва його доби — безпосередньо перегукується з традиційним критицизмом протестантів. Ніде Шевченко не виступає проти жодної протестантської конфесії своєї доби, — ані проти лютеран, ані проти кальвіністів, англікан, реформатів, методистів чи баптистів. Навпаки, поеми „Неофіти" й особливо „Єретик" вказують на віротерпимість Шевченка. Він виразно тяжіє як у своїх позитивних висловлюваннях на християнські теми, так і в критичних щодо клерикалів, які забули про Заповіді Божі, — до християнства, яке сповідував його великий попередник на ниві християнського інтелектуалізму в Україні Григорій Сковорода. Як скиталець, Сковорода з іронією відкинув пропозицію києво-печерських ченців кинути якір постійного помешкання в їхньому монастирі через те, що вони „стовпи неотесані"; так і скиталець Шевченко відкинув цезаропапистське, зрощене з імперськими структурами „русское православіе".

Сковорода й Шевченко з євангельського погляду, спільне й відмінне у їхніх поглядах та в інтерпретаціях Святого Письма, — ця тема ще не вивчена і не висвітлена ні в українській літературі, ні в українській філософії. Відомо, що Шевченко з глибокою пошаною ставився до Сковороди і вже в ранньому дитинстві, сидячи в бур'янах, читав його псалми, очевидно з „Саду Божественних пісень". Дослідники обох світочів українського духу відзначають не так церковно-конфесійну, як євангельську близькість Шевченка й Сковороди. Про це пише автор монографії про християнсько-філософські погляди Шевченка Дмитро Бачинський, вказуючи, що пошук Шевченком Божої причини у всьому близький до тези св. Томи Аквінського: „Все од Бога, од Бога все! А сам нічого дурний не вдіє чоловік!". Також у диспуті зі своїм опонентом Козловським Шевченко ясно висловив своє розуміння присутності Бога у всьому, а також дію Святого Духа — невидимо, тихо, а найчастіше через дію життєдайного Слова Біблії: „Теологія без живого слова не в силі створити ані ось такого липового листочка... Ми повинні благоговіти перед Матір'ю Того, що прийняв за нас муки і смерть на хресті". Виходячи з подібних висловлювань Шевченка, Дмитро Бачинський підносить Шевченка до категорії світових християнських мислителів[16]. Шевченко був прихильником єдиної, святої, соборної й апостольської Церкви, яка б гуртувалася довкола свого єдиного глави — Ісуса Христа. Але він бачив щось інше — вивищування однієї конфесії над іншою. Російська Церква, вважаючи сама себе „найсвятішою", не соромилася критикувати інші Церкви і віровизнання, включаючи і православні, якщо вони не були поплентачами святейшаго Синода в Петербурзі та вищого ешелону російських попів. Шевченко чудово розумів деструктивну роль російського православ'я у цілому християнському світі. Він бачив дріб'язковість у дотриманні обрядів, буквоїдство, підміну чистої віри бутафорною театральністю. Представники московитського православ'я не можуть вибачити Шевченкові, що він передбачав часи, коли з їхніх риз, якими вони прикривали своє сластолюбство, будуть дерти онучі. На всі лади смакують формальні віруючі гострий відгук Шевченка про одну Службу Божу, на якій він був у Нижнім Новгороді, повертаючись із заслання. Шевченко знав благородний чин цієї святої служби, тому коли побачив п'яних священиків, які абияк служили, то й записав у щоденнику і про поклоніння неоковирним суздальським ідолам, і про вакханалію, і про п'яних лохматих жерців, і про тибетські та японські декорації, а найбільше — про „колосальне п'янство", яким завершили своє „служіння" новгородські клірики.

Шевченко відчував, що однією обрядовістю, з якої вихолощена духовність, Росія не

об'єднає навколо себе православний світ, як свого часу зробила Візантія; що Москва ніколи не стане третім Римом, як би вона не хотіла ним стати. І коли там, у Нижньому Новгороді, він побачив у головному православному богослужінні елементи азійства „щось тибетське чи японське", то тут не дорікати треба Шевченкові, а подякувати за те, що і в обрядовій частині, не кажучи вже про духовну, він ревнував за чистоту православ'я, а не виступав проти нього. Він хотів, щоб православ'я було єдине, але щоб ця єдність ґрунтувалася на чистоті й любові, а не на гордині й ненависті. Дмитро Бачинський у цитованій монографії писав, що Шевченко вболівав, що Церква роз'єднана, що формалізм і владолюбство як Заходу, так і Сходу шкодять істинній вірі: „Маємо багато здогадок про те, що він обурювався проти різних установлених канонів, а з цього, що вони залишались у Церкві й були для християн мертвою буквою закону, а його віра була жива, основана на Книзі Правди — Христовій Євангелії. Це була причина, що він часом висловлювався дуже гостро проти надто разячої поверховості в Церкві, а також записав сам у „Щоденнику" з нагоди побуту на архієрейській Службі Божій у Нижньому Новгороді: „В архієрейській Службі, з її обстановкою та взагалі з тими декораціями, видалося мені щось тібетське чи японське. І на цій ляльковій комедії читають святу Євангелію! Яка суперечливість"[17].

Усі ті висловлювання, які комуністи трактували як „атеїстичні погляди Шевченка", — якраз відносяться не до віри як такої, а до клерикалів, що за єлейними словесами відступили від Бога, забули його настанови щодо любові до ближнього. Шевченко розвинув у своїй творчості відому тезу, висловлену в посланні апостола і євангеліста Івана про те, що любов до Бога і ненависть до ближнього — несумісні, тобто одна з цих тез мала б бути помилковою: „Хто говорить, що він пробуває у світлі, та ненавидить брата свого, той у темряві досі" (Перше Соборне послання св. апостола Івана, 2:9). Тільки осудом фарисейства у сучасних Шевченкові духовних владик викликані його критичні зауваження про недостойних церковників. Але у деяких критиків ці зауваження Шевченка знову ж таки видаються за атеїстичні погляди.

А як бути з прикрими запитаннями, які Шевченко часто ставить перед Богом? То він дорікає, що Ти, Боже, „смієшся, Батечку, над нами"; то риторично запитує, чи Бог бачить із-за хмари наші сльози й горе; то прямо запитує в Ісуса Христа в поемі „Кавказ": „За кого ж Ти розіп'явся, Христе, Сине Божий? За нас добрих, чи за слово істини... чи може, щоб ми з Тебе насміялись?". Подібних запитань і нібито претензій Шевченка до Бога чимало. Адже, за підрахунками митрополита Іларіона Огієнка: „Коли зібрати докупи все, що становить істоту релігійного стилю „Кобзаря", то все це складає близько 15 відсотків останнього. Шевченко неповторний в нашій літературі таким широким релігійним виявленням"[18].

Однозначної відповіді на місце й значення цих запитань у християнських поглядах Шевченка нема. Усі відповіді — різновекторні, найчастіше вони є аргументами на користь нібито атеїзму Шевченка. Але це є поверхова оцінка, так само, як трактування релігійності Шевченка як різновиду богоборства. Але коли так, то благочестивий Йов з біблійної Книги Йова, який переніс неймовірні фізичні й моральні страждання, теж виглядатиме за свої болісні, розпачливі запитання до Творця, — ледь не найбільшим богоборцем в історії. А хіба пророки, апостоли мало ставили нібито незручних запитань Богові з приводу всього того у світі, чого вони не розуміли, що здавалося їм поза межами компетенції Бога? Ні, таке пояснення — не у світлі Євангелії. Шевченко не був богословом, і багато подій, несправедливостей здавалося йому відступом від християнських правд, хоч тодішня Церква продовжувала твердити, що так все має бути. Звідси дуалізм у його ставленні до Бога, який бачимо також у деяких учнів Ісуса, але який не трактувався як богоборство і тим більше як атеїзм. До цього дуалізму в Шевченка додається, на думку Леоніда Білецького, щось „іще третє, ота боротьба між злом і добром, між неправдою і правдою, і перемога зла над добром і правдою у душі людини й оте страшне, що так хвилювало тоді Шевченка. А до такого особистого змагання прилучилась у нього боротьба з оточенням своїм і чужим"[19].

Таким чином, віра Шевченка — надконфесійна. І цим вона найближча до літери й духу Євангелії. Він уже тоді бачив згубність міжконфесійних протистоянь, які постійно роздирають церковні організми й суспільства у бага-

тьох країнах. Шевченко мав своє позитивне і своє критичне щодо кожної з них. Ця його позиція також глибинно євангельська. В останній книзі Біблії, в „Об'явленні св. Івана Богослова", Господь посилає до семи існуючих тоді Церков Малої Азії свого ангела — і в жодній з них не було стовідсоткового порядку і повної відповідності Божим настановам. Хоч кожна з них мала і свої переваги.

Шевченка називають пророком України. Частіше це є образний вислів, але пророцтво його має і реальний зміст, відповідний біблійному тлумаченню. Поза сумнівом, він носив у собі духовну візію, дану йому Богом. Як людина він мав багато вад і гріхів, але його устами часто говорило Провидіння, зокрема щодо України. Адже Бог здійснював і здійснює свої плани не через суперзірок, героїв і сильних світу сього, а через немічне й упосліджене. Біблійна тематика посідає помітне місце в літературній і мистецькій творчості Шевченка, проте особливо хотілося б наголосити на ретельному прочитанні й інтерпретації Шевченком книг великих пророків Старого Заповіту. Ці прочитання є глибокі, повні символів і звернені у майбуття. Наслідування Шевченком 35-го розділу біблійної пророчої книги Ісаї вивчають навіть у школах, але, на жаль, науковці-шевченкознавці не провели досі ретельного зіставлення оригінального біблійного тексту з текстом Шевченка. Пророк Ісая духовно бачив друге пришестя Ісуса Христа — за багато століть до його першого пришестя, — як настання тисячолітнього царства, примирення ворогування в суспільстві й природі, настання доби повної гармонії, як це було при створенні світу: „Розплющаться очі сліпим і відчиняться вуха глухим"; „буде скакати кривий, мов олень, і буде співати безмовний язик"; „лігво шакалів... стане місцем тростини й папірусу"; „не буде там лева і дика звірина не піде на неї", тобто на дорогу правди, „а будуть ходити лиш викуплені", „і радість довічна на їхній голові, веселість та радість осягнуть вони, а журба та зітхання втечуть".

Шевченко конкретизує обстановку, звужує простір зі Всесвіту — до України (це видно на прикладі українського пейзажу — із степами, озерами, верстовими та широкими шляхами); звужує також і час: це не тисячолітнє царство, а лише хвиля у вічності: „Тоді як, Господи, святая // На землю правда прилетить // Хоч на годиночку спочить", — мов би для того, щоб переконати зневірених людей у тому, що Бог є, що Він не забув землю і людей на ній. В описі блаженств, які настануть з приходом правди, Шевченко в цілому йде за Ісаєю: тут і „незрячі прозрять, а криві, мов сарна з гаю, промайнуть"; і „німим отверзуться уста"; і „дебрь-пустиня неполита, цілющою водою вмита, прокинеться, і потечуть веселі ріки"; і на широких шляхах правди „без ґвалту і крику позіходяться докупи, раді та веселі" колишні раби. Все це дослівна інтерпретація Ісаї. Але, поряд з цим, Шевченко вводить фразу, якої в Ісаї нема: після слів „німим отверзуться уста", які відповідають словам Ісаї „буде співати безмовний язик", — Шевченко вставляє фразу: „Прорветься слово, як вода". Кому доводилося бачити, як у степу пробивається з надр землі джерело холодної чистої води, той оцінить багатозначну місткість цього образу Шевченка і порівняння слова з цим джерелом. Україні під залізною московською п'ятою так бракувало вільного слова, — і кому про це було краще знати, як не Шевченкові, який у викритті московського імперіалізму користувався часто Езоповою мовою, але таки за вільне слово був засланий на 10 літ у тодішній царський „архіпелаг ҐУЛАҐ"? Тому фраза щодо прориву слова як води добавлена Шевченком до тексту Ісаї, як його візія царства правди, царства Ісуса Христа, де буде не тільки рай духовний і матеріальний, а й рай волі.

Шевченко був християнином філософічного складу думання, який, як і апостол Павло, готовий був навіть душу погубити, аби лиш його народ був помилуваний і прощений, аби зменшилися — чи й зовсім були скасовані — його страждання. І сьогодні в живих храмах народ — це не безмовне й тупе стадо, а люди, повні запитань. Хвала єднається з гострим допитливим розумом, із дошукуванням правди, а шукати чогось не можна, не запитуючи. „Шевченко шукав у християнській релігії не формальних моментів, не мертвої обрядовості, а намагався збагнути те, що було в ній найбільш істотне"[20]. І тому православність Шевченка слід трактувати не стільки в конфесійному розумінні цього слова (хоч і таке трактування не буде помилковим), скільки в дещо ширшому значенні: як вірності євангельському духові, неприйнятті всього того, що в букві узгоджене з Божим Словом, але на

ділі розходиться з ним. Якщо так розуміти православність Шевченка, тоді кожний неупереджений читач його літературних творів і глядач його образотворчого доробку визнає в ньому великого християнського мислителя.

1 *Василь Григорович-Барський.* Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік. — К., 2000. — С. 125, 140, 594, 596, 605—607.
2 Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. Вып. 2. — М., 1897. — С. 21, 22, 28, 41, 59, 76, 77, 88, 151, 165.
3 Атеїстичні погляди Тараса Шевченка // Шевченківський словник. — Т. 1. — К., 1976. — С. 48.
4 Разъяснение архиепископа Виталия о незаконном духовенстве // Епархиальные ведомости РПЦ в Северной Америке и Канаде. Числа 3—4. — Нью-Йорк, 193. — С. 10.
5 Воспоминания о Тарасе Шевченко. — К., 1988. — 606 с.
6 Синодальний акт 1839 року // Атанасій Великий. З літопису християнської України. — Т. 7. — Рим, 1975. — С. 268—272.
7 *Іван Огієнко* (митрополит Іларіон). Тарас Шевченко. — К., 2002. — С. 222.
8 Там само. — С. 233, 236.
9 Митрополит *Василь Липківський.* Проповіді на неділі й свята: Слово Христове до українського народу. — Нью-Йорк, 1988. — С. 148.
10 Там само. — С. 218.
11 Журнал „Отдых христианина". — Санкт-Петербург, 1914. — С. 659—660.
12 *Иоанн Чернавин,* протоиерей. Тарас Шевченко и его религиозно-политические идеалы. — М.: Изд-во Крутицкого подвор'я. Общество любителей церковной истории, 2002. — 24 с.
13 Там само. — С. 14.
14 *Василь Плющ.* Як зрівнятися з генієм, або „дегероїзація" триває // Літературна Україна. — Київ. — 22 травня 2003 р.
15 *Дмитро Бачинський.* Християнсько-філософська думка Тараса Шевченка. — Мадрид, Лондон, 1962. — С. 167.
16 Там само. — С. 203.
17 Там само. — С. 201.
18 *Митрополит Іларіон.* Релігійність Тараса Шевченка. — Вінніпег, 1964. — С. 8—9.
19 *Леонід Білецький.* Віруючий Шевченко. — Вінніпег, 1949. — С. 9.
20 *Іван Стус,* протоієрей. Релігійні мотиви у творчості Тараса Шевченка. — Едмонтон, 1989. — С. 14; *Петро Ковалів.* Тарас Шевченко як християнин // Український православний календар на 1965 рік. — Саут Банд Брук (штат Нью-Джерсі, США), 1965. — С. 89—94.

НАРОДНОПІСЕННИЙ ДУНАЙ В ПОЕЗІЇ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Володимир МОВЧАНЮК

Видатний український мовознавець, фольклорист, мислитель Олександр Потебня, очевидно, мав на увазі поряд з іншими явищами й особливий шлях розвитку нової української літератури у XIX столітті, коли писав: "Твердження, що цивілізація і народна поезія протилежні й несумісні, — помилкове[1]. Фольклор, а особливо його оповите таємничістю міфологічне підґрунтя, завжди матиме притягальну силу для носіїв цивілізації — вчених, письменників, композиторів — як природне духовне надбання віків, як втілення, творчого й буттєвого народного духу, а також як явище мистецьке. Не менш дієвими є і чинники морально-етичні. На них також, з посиланням на думки П. Куліша, акцентував О. Потебня: "Дуже істотним є те, що... *відродження* духу народного в діяльності невеликої верхньої верстви залежить від *близькості* цієї верстви до маси й *любові* (підкреслення автора) до неї"[2].

Всі названі тут чинники — містичний, естетичний, етичний — унікально поєдналися в особі Шевченка — художника, виплеканого цивілізацією, і поета, сформованого як цивілізацією, культурним світовим її фондом, так, і це найважливіше в творчому плані, народним духом, національною культурною традицією. Любов до України, багатократ посилена тривалою розлукою з рідним краєм та глибоко усвідомленим співчуттям до її принижень чужинцями, й руїни, зумовленої ще й внутрішнім розбратом, національною зрадою, мала великий потужний вплив на формування мистецьких орієнтацій і творчої програми молодого поета. Власне, перші поетичні твори Шевченка, особливо балада "Причинна" (1837) та ліричні вірші, що мають жанровий заголовок "Думка" — "Тече вода в синє море", "Вітре буйний, вітре буйний!", "Тяжко-важко в світі жити", "Нащо мені чорні брови" — виявляють його прагнення відтворювати (моделювати) світ України, її духовну ауру — народний дух у його архаїчних народнопісенних образах і персонажах. Спільна жанрова назва цих поезій говорить за те, що Шевченко мислив їх як імпровізації, орієнтовані на канон народної пісні.

Пісенний образ Дунаю, що в ньому відлунює назва однієї з найбільших рік Європи, згаданий у баладі "Причинна" та ряді інших творів Шевченка, належить до найулюбленіших поетичних символів і персонажів українських народних пісень. В пісенному фольклорі слов'янських народів — особливо українському — Дунай дуже часто функціонує як умовний поетичний символ, міфологізований образ води і ріки взагалі. Це, за спостереженнями славіста Вартослава Ягича (див. його статтю "Дунав-Дунай у слов'янській народній поезії" — журн. "Правда" / 1877, № I. — С. 16–28; № 2, С. 63–67), — похідний від географічного значення загальник, що "означає ріку взагалі, або, як хотять, ріку слов'янської поезії народної par excellence"[3].

Підставою символізації, а в подальшому й міфологізації Дунаю було первинне значення цього слова як власне води, ріки взагалі. "Етимологічний словник української мови" подає, що "праслов'янське Dunajь, запозичене з готської мови; готське Dōnawi (Dūnawi) походить від кельтсько-латинського Dānuvius (Dănubius), назви верхньої течії Дунаю, спорідненої з авестійською "dānu" — "річка", давньоіндійською "danu" — "текуча рідина"[4].

Найдавніші значення слів, корінь яких безперечно є основою назви Дунай, відбилися в первісній міфології слов'ян та інших народів. У праці "Слов'янська міфологія" (1846) М. Костомаров писав, що "найважливіша з номінацій жіночо-водної істоти у слов'ян ...Девонія, Дзеванна, і Дана ...походить від кореня, що зберігся в мовах кельтських, де Дівона означає ріка і вода; але цей корінь не чужий і слов'янським народам, як це показують назви рік: Двіна, Дунай, Дон, Дніпро (Данапріс) і звичайний приспів у піснях обрядових: дана, дана. Як вода, начало речей, вічно прекрасна, вічно свіжа, вона була діва і разом жона, тобто дружина сонця"[5]. Назва "Дана чи просто Діва", на думку М. Костомарова, — "цілком тотожна з грецькою Діаною, чи Артемідою. Ефесська Діана представляла первинно істоту води і тому була рівнозначна Ізиді, що її приймали у смислі стихії"[6].

Друга причина перетворення назви Дунаю на універсальний символ ріки "великої, далекої, страшної, потужної, що несе з собою долю, або частіше недолю..."[7], на символ глибоких вод, моря, великих водних розливів, — історична. Це пам'ять про ріку чорноморсько-дунайського розселення слов'ян, яке датується серединою VI століття. У "Повісті минулих літ" Нестора-літописця, який починає свій літопис зі з'ясування питання "звідки пішла Руська земля", зазначалося, що спершу "сіли слов'яни по Дунаєві, де єсть нині Угорська земля і Болгарська. Од тих слов'ян розійшлись вони по Землі і прозвалися іменами своїми, — (од того), де сіли, на которому місці". Далі в описі слов'янських розселень згадано про уличів і тиверців, які "сиділи по (другому) Бугу і по Дніпру; сиділи вони також поблизу Дунаю. І було множество їх, бо сиділи вони по Бугові й по Дніпру аж до моря..."[8]. У XII–XIII століттях пониззя Дунаю було кордоном володінь галицьких і галицько-волинських князів. Пам'ять про ту далеку в часі прабатьківщину збереглася не тільки в літописі, а й у фольклорі. "Коли в фрагментах старої обрядової пісні ми й тепер ще стрічаємо живу пам'ять про Дунай як ріку рік, котрої ім'я — се ріка, вода взагалі: про море; кораблі і бурі; про чорноморські степові краєвиди, з де-не-де розкиданими деревами ...се все дає нам поняття про той яскравий, барвистий круг вражень і споминів, що був принесений з полудня"[9]. Як міфологізоване слово-символ, що побутувало у народній свідомості й тодішній народній поезії, Дунай, можливо, вперше в літературному творі не фольклорного походження з'являється у "Слові о полку Ігоревім": "На Дунаи Ярославнынъ гласъ ся слышитъ, // Зегзицею, незнаема, рано кычетъ: // "Полечю, — рече, — зегзицею по Дунаеви, // Омочю бебрянъ рукавъ в Каялі річці..." Тут йдеться не про конкретну географічну реалію. Автор "Слова..." відтворив характерне для його доби міфологізоване поетичне вживання образу Дунаю. Адже, як видно з контексту, Ярославна стояла не над Дунаєм, а "в Путивлі", і зверталася до Дніпра-Славутича.

Шевченко, працюючи над власним переспівом цього фрагменту "Слова о полку Ігоревім", створив кілька його варіантів, які істотно відрізняються один від одного його розумінням художньої функції образу Дунаю. В одному з варіантів, що є текстом першої редакції у "власному рукописі Т. Г. Шевченка", нині не відомому, — реконструйованому за публікацією

в "Кобзарі" (Прага, 1876), Шевченко, очевидно, свідомо посилює народнопісенну міфосимволічну функцію образу, заміняючи навіть історично достовірну згадку про річку Каялу на символічну: "В Путивлі славнім вранці-рано // Співає-плаче Ярославна, // В гаю зозулею кує, // Жалю словами додає...// "Полечу, каже, зигзицею, // Тією чайкою-вдовицею, // Понад Дунаєм полечу, // Рукав бебряний омочу // В каламутнім тім Дунаї"[10]. В одному з чистових варіантів "Більшої книжки" (ІЛ, ф. І, № 67, С. 296—297) міфологізований образ Дунаю Шевченко замінив конкретними історичними топонімами: "Та понад Доном полечу, Рукав бобровий омочу // В ріці Каялі" (Т. 2, С. 342). В другій редакції чистового автографа "Більшої книжки" (С. 307) Шевченко знову повертається до образу Дунаю: "Понад Дунаєм полечу! В ріці Каялі омочу // Рукав бебряний..." (Т. 2, С. 535).

Архетипність і традиційність як визначальні чинники народнопоетичного мислення — основа того, що образ Дунаю справді стає символічною рікою пісенної поезії. Діапазон його поетичної символіки та міфологічних нашарувань надзвичайно багатий, особливо в українських народних піснях, де Дунай значно частіше згадується як Дніпро, Дністер, Десна та інші річки, біля яких здавна жили українці. Цей висновок В. Ягича у згадуваній тут його праці доповнюють і новіші спостереження. Розглянувши під цим кутом зору видання Михайла Максимовича "Малороссийские песни" (1827), Я. Дзира зауважив, що в ньому "слово "Дунай" зустрічається дев'ять разів, а "Дніпро" тільки три, до того ж, двічі як географічне поняття. По одному разу знаходимо "Дністер" і "Десну"[11]. Подібного як у фольклорі домінування образу Дунаю над іншими ріками, зокрема Дніпром, у Шевченка не спостерігаємо. І все ж у цілому ряді поетичних творів Шевченка образ Дунаю виконує свою важливу естетичну функцію, як і в народних піснях. Найбільш органічне відчування напівмістичного наповнення цього народнопісенного образу спостерігаємо у ранніх творах Шевченка — баладі "Причинна" (1837) та думі "Вітер з гаєм розмовляє" (1841). Балада моделює типову ситуацію трагічного кохання козака і дівчини, розлучених долею. Плин думок своєї героїні поет подає як екзистенційне переживання невідомості: "Кого ж сиротина, кого запитає, // Де милий ночує: чи в темному гаю // Чи в бистрім Дунаю коня напова // Чи може з другою, другую кохає..." (Т. 1, С. 74). Образ Дунаю тут як топос далекого краю має певний містичний підтекст, що посилює переживання невідомості, мотив невідомого світу. Умовність далекого краю передає модель характерна й універсальна: козак — кінь — Дунай. Козак напуває коня в Дунаї, перебуваючи в дорозі.

Подібна сюжетна ситуація "напування коня в Дунаї" повторюється в багатьох народних піснях. Ф. Колесса у праці "Студії над поетичною творчістю Т. Шевченка" подає для порівняння народну пісню "Веду коня до Дунаю, кінь не хоче пити" (Чубинський. Труды. V, С. 72, Ч. 430), та подібний зворот у галицькій пісні "Пою коня при Дунаю"[12]. Частота використання у фольклорі цього мотиву зумовлена самим історичним способом буття українського козака, який має бути "нерозлучним з своїм вірним товаришем конем. Ніщо не згадується так часто в українських піснях, як те, що він "на тихому Дунаєви свого коня напуває"[13], йдеться тут хоч і про стереотипну ситуацію, але таку, що вона має відповідну історичну основу, відбиває характерне у народному бутті.

Прикметно, що в баладі "Причинна", близькій за своїм духом народнопоетичній творчості, Шевченко означує Дунай не традиційним, найчастіше вживаним сталим епітетом "тихий", а рідше вживаним і в народних піснях, і в його творах епітетом "в бистрім Дунаю". Образ "бистрого" Дунаю склався за інтуїцією під впливом динамічного, напруженого, неспокійного ритму балади: адже ж козак зі своїм "коником вороненьким" поспішає („Швидше, коню, швидше коню, // Поспішай додому!") (Т. 1, С. 77).

У вірші "Вітер з гаєм розмовляє" Дунай як типовий народнопісенний символ є водночас і пейзажним елементом і символічно-психологічним, тобто діє як усталена семантична одиниця, що включає певне містичне переживання, нагадує про не до кінця усвідомлювану таємницю буття. Образ Дунаю тут має те специфічно фольклорне звучання, ту знакову функцію, що вмикає Шевченків текст у знакову систему народної поезії, гармонійно підпорядковує як народнопісенному образному ладові твору, так і

композиційному закону народної пісні: робить Шевченків текст типовою народнопісенною композицією поетичних умовностей: Вітер — гай над водою, осока, човен, що пливе по Дунаю ("Вітер з гаєм розмовляє, // Шепче з осокою, // Пливе човне по Дунаю // Один за водою" (Т. 1, С. 191). Цей ніби-то зовсім умовний, символічно переданий плин буття. Дунай тут не просто символ ріки, не пейзажний елемент, а символ вічності, якою тече ріка часу, ріка долі, що відносить усе, що в ній перебуває, до моря — символу всепоглинаючої стихії. Образ "бистрого Дунаю" у баладі "Причинна" та образ Дунаю у "Вітер з гаєм розмовляє" дають підстави говорити, що образне мислення раннього Шевченка дієво кореспондує з фольклорною поетикою й фольклорною символікою. Але це не наслідування фольклору, а творче входження в його систему, у силове поле фольклорної символіки, яка найкраще передавала світовідчування народу, його глибинну екзистенцію.

У ряді випадків образ Дунаю Шевченко використовує як елемент стилізації народної пісні. Йдеться про пісні, які Шевченко вкладає в уста героїнь своїх поем — "Слепая", "Наймичка", "Відьма", "Марина", "Сотник". Це пісні, написані в дусі і стилі народних. В них використано окремі фрагменти народних пісень, або ж поет частково переробляє народні пісні, запозичуючи з них потрібні для сюжету поеми мотиви. Образ Дунаю стає для цих псевдонародних пісень одним з елементів, що єднає їх зі стилем справжніх народних.

У поемі "Слепая" (1842) текстів, які співаються персонажами поеми, де важливу змістову, переважно символічну функцію виконує образ Дунаю, є кілька. Вони введені в поему через сюжетний хід — мотив зникнення козака. Героїня поеми, силоміць утримувана в панському маєтку, тужить за ним і одного весняного дня чує знайомий голос коханого, який повідомляє про себе метафорично-символічною мовою умовно-пісенного сюжету про дівчину, яку любили і до якої сваталися козаки. Але один, той, що їй наймиліший, зникає: "И одного между ними // Козака не стало. // Куда скрылся, дивилися, //И никто не знает: // Поселился в темной хатке // За тихим Дунаем" (Т. 1, С. 224).

Тут з образом Дунаю асоціюються народні архетипні уявлення про Дунай як межу, за якою край інший, далекий, невідомий. У поєднанні з фольклорним образом "темної хатки", що є символом могили, тут Дунай набуває символічного значення межі, що розділяє світ живих і світ мертвих (поет бачив у "тихому Дунаї" — "український Стікс", річку, що розмежовує живих і мертвих")[14].

Розвиток цього мотиву, очевидно, свідомо запрограмований сюжетом поеми, героїня якої, збожеволіла Оксана, що весь час думає про смерть свого коханого, уявляє свою зустріч з ним на тому світі, у світі "за Дунаєм": "Плыви, плыви, лодочка, за Дунай, // За Дунаєм погуляю молода // С козаками-молодцами мертвими, // С козаками-мертвецами" (Т. 1, С. 232). Зовсім не випадково в сюжетній лінії поеми, героїня якої йде назустріч своїй трагічній загибелі, є пісня, де центральний образ "тихий Дунай" як символ тихоплинної води, з якою спливає час: "Полетела пташечка // Через поле в гай. // Уронила перышко // На тихий Дунай. // Плыви, плыви, перышко, // Плыви за водой!" (Т. 1, С. 232). Джерело цього образу — народна пісня, де є слова: "Ой летіла зозуленька через поле в гай // Да й пустила рябе пірце на тихий Дунай", що була опублікована в збірнику М. Максимовича "Малороссийские песни" (М., 1827).

У поемі "Наймичка" (1845) Шевченко в уста головної героїні вкладає пісню про вдову — "Як вдова в Дунаєві синів поховала". Текст пісні дуже близький до народної "Ой у полі могила там удова ходила..."[15]. Дослівного збігу між текстом, поданим у поемі, який, імовірно, є авторською переробкою народної пісні, і текстом, зафіксованим у зібранні П. Чубинського, немає. Але як метафорична група, ядром якої є образ Дунаю, вони функціонально дуже подібні. У Шевченка: "Та синів двох привела // В китаєчку повила // І на Дунай однесла: // "Тихий, тихий, Дунай! // Моїх діток забавляй" (Т. 1, С. 330). У народній пісні: "Та два сини зродила, — // Сама менячка дала: // Іванушку й Василя, // В китаєчку сповила // Та в корабель вложила, // "Ой ти тихенький Дунай, // Моїх діток привітай". Незважаючи на певні текстові зміни, Шевченків образ Дунаю несе на собі та саме народнопісенне міфо-символічне нашарування, яке перетворило звичайний словообраз — назву ріки — у живу істоту, що здатна розуміти і співчувати людині, брати участь у її долі.

Те архетипне містичне чи ірраціональне нашарування народнопісенного образу Дунаю, яке Шевченко інтуїтивно відчував у всій його повноті, органічно вписується у стиль поеми "Відьма" (1847). Героїня поеми виявляє свою асоціальну поведінку й екзистенцію через внутрішній монолог, схожий за окремими своїми мотивами на народну пісню: "Гаю, гаю, темний гаю, // Тихенький Дунаю, // Ой у гаї погуляю, // В Дунаї скупаюсь. // В зеленому баговинні // Трошки одпочину...// Та, може, ще хоч погану // Приведу дитину!" (Т. 1, С. 382). Тут образ "тихого Дунаю" йде у парі до образу "темного гаю", відбиваючи, таким чином, один із народнопісенних українських архетипів світобачення — український образ світу. Архаїку народного поетичного світобачення Шевченко використовує для створення відчуття екзистенціальної ірраціональності буття, чи точніше, потягу до такого ірраціонального у підсвідомості героїні. Цей ірраціональний мотив перегукується з архетипними народними моделями, зафіксованими у народних піснях, зокрема у піснях про вдову, що на Дунаї топила своїх народжених дітей. Варіант цього мотиву розгортається і в наступному фрагменті сповідей Відьми: "Я розкажу тобі, ти знаєш, // Що й я в Волощині була! // Близнят в Бендерах привела, // У білих Ясах колихала, // У Дунаєві купала, // В Туреччині сповила, // Та додому понесла // Аж у Київ..." (Т. 1, С. 383). Тут топос Дунаю хоч і вписаний у контекст певного конкретного часу, коли "Москалі Турка воювали", й відповідає своєму прямому географічному значенню, все ж функціонально щодо характеристики глибинно екзистенціальної зв'язаний з ірраціональними мотивами народної пісні про вдову "Ой у полі могила, там удова ходила", яку поет використав трохи раніше в поемі "Наймичка".

Дунай як типово фольклорний образ двічі з'являється і в поемі "Марина" (1848). В одному випадку він є функціональним елементом пісні, яку співає героїня поеми: "Ой гиля, гиля, сірії гуси, // Гиля на Дунай. // Зав'язала головоньку, // Тепер сиди та думай." (Т. 2, С. 107). Це, очевидно, власна авторська переробка народної пісні, у якій є подібні мотиви: "Посилає мене мати до Дунаєчку гуляти, // До Дунаю, до Дунаю, до тихого сірі гуси заганяти. // Гей гиля, гиля, сірі гуси, сірі гуси, на Дунай"[16]. В іншому фрагменті тексту Дунай функціонально теж належить до пісенних образів. У хворій фантазії Марини, у її нібито сні є слова "А я, неначе навісна, В Дунаєві шукаю броду // З байстрям розхристана бреду", що контекстуально перегукується з головним мотивом згадуваної в інших поемах пісні про вдову, що принесла своїх близнят на Дунай. Таким чином, тут як і в інших творах Шевченка, образ Дунаю є мотивом народнопісенним і поет свідомо звертається до нього, щоб наснажити свої твори духом народної уяви, картини і образи національного українського світу ущільнити міфосимволічними елементами, які відбивають у собі архетипи української ментальності.

Подібний міфосимволічний архетип має місце і в стилізованій під народну пісні, що її співає героїня поеми "Сотник" (1849), виливаючи тугу за милим, що десь далеко від неї: "Якби мені крила, крила Соколині // Полетіла б я за милим // За дружиною. // Полетіла б у діброву, // У зелений гай, // Полетіла б, чорнобрива, // За тихий Дунай" (Т. 2, С. 174). Контекст пісні говорить за те, що у вислів "за тихий Дунай" вкладається значення, синонімічне поняттю "далекого краю". Це образ, що несе в собі містику невідомості, у ньому також присутній мотив людської безсилості перед долею. Бо той невідомий далекий край "за тихим Дунаєм" героїні народних пісень долають уявою, уявним перетворенням у пташку.

Дунай як конкретна часопросторова реалія згадується двічі в поемі "Сліпий" (1845), у якій йдеться, зокрема, і про Задунайську Січ (1776—1828), утворену в турецьких володіннях. Там після зруйнування Січі "на тихому Дунаї" запорожці "Новим кошем стали." (Т. 1, С. 311).

Характерно, що в обох випадках навіть у контексті конкретних географічних та історичних назв ("І через Балкани / Поспішали в Україну / Вольними ногами. / І на тихому Дунаю нас перебігають / Товариші-Запорозьці / І в Січ завертають") (Т. 1, С. 311) образ Дунаю, орнаментований усталеним улюбленим епітетом "тихий", зберігає своє народнопоетичне звучання.

Цей, хоч і досить побіжний, аналіз функціонування пісенного образу Дунаю в поезії

Шевченка підтверджує загальну закономірність у стосунках Шевченка з фольклором. В його поезії маємо, можливо, найяскравіший зразок творчого підходу до народнопісенної поетики. Йдеться не про запозичення стилістичних фігур і сталих, типових для фольклору словопоєднань, а, головним чином, про продуктивне використання поетом естетичного потенціалу, накопиченого у фольклорній символіці, за допомогою якої твориться особлива аура Шевченкового поетичного світу, що гармонійно асоціативно резонує з народним, національним міфопоетичним світом. Відтак фольклор реалізує свої додаткові можливості входити в нові мистецькі системи, ставати основою формування національного поетичного стилю, і на ґрунті народних архетипів розширювати ментальність національного буття, живити потребу національного самопізнання.

1 Цит.: за: *Потебня О.* Естетика і поетика слова. — К.: Мистецтво, 1985. — С. 159.
2 *Там само.* — С. 161.
3 *Ягич В.* Дунав-Дунай у слов'янській народній поезії // Правда. — 1877. — № 1. — С. 16.
4 Етимологічний словник українскої мови. — К., 1985. — Т. 2. — С. 145.
5 Цит. за виданням: *Костомаров М. І.* Слов'янська міфологія. — К.: Либідь, 1994. — С. 220.
6 *Там само.*
7 *Ягич В.* Дунав-Дунай... — С. 16.
8 Літопис Руський. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець. — К.: Дніпро, 1990. — С. 2, 8.
9 *Грушевський М.* Історія української літератури. У 6 томах і 9 книгах. — К.: Либідь, 1993. — Т. 1. — С. 87–88.
10 *Шевченко Т.* Повне зібр. тв. у 12-ти т. — Т. 2. — К.: Наукова думка, 2001. — С. 533. Далі посилання на це видання у тексті. В дужках зазначається том і сторінка.
11 *Дзира Я.* Реве та стогне Дніпр широкий // В сім'ї вольній, новій. — Шевченківський збірник. Вип. 5. — К., 1989. — С. 347.
12 *Колесса Ф.* Фольклористичні праці. — К., 1970. — С. 214.
13 *Ягич В.* Дунав-Дунай... — С. 21.
14 *Дядищева-Росовецька Ю.* Фольклор і поетичне слово Тараса Шевченка. — К., 2001. — С. 113.
15 *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции. — Т. 5. — № 486. — С. 923.
16 *Там само.* — Т. 5. — С. 251.

НАРОДНОПОЕТИЧНА СИМВОЛІКА І ТРАДИЦІЙНИЙ ПОБУТ НА МАЛЮНКУ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА "СЕЛЯНСЬКА РОДИНА"

Олеся ПОНОМАРЕНКО

Полотно Т. Шевченка „Селянська родина" більшість критиків, серед яких мистецтвознавці Д. Степовик та Є. Жаборюк, зарахували до творів побутового жанру, та картина вражає своєю небуденністю, промениться божественним світлом.

Теплого травневого дня 1843 р. повернувся в Україну після 14-річної розлуки з рідною землею її найбільший поет і художник Т. Шевченко. Його творча уява малювала насамперед Україну козацьку — в осяйному світлі волі, слави, щастя. Воля завжди була для Шевченка святою, адже звеличувала людину:

Пишались вольними степами,
В садах кохалися, цвіли,
Неначе лілії, дівчата.
Пишалася синами мати,
Синами вольними... („Полякам", II; 37).

Вільна Україна персоніфікувалася ним в образі щасливої матері, як і у фольклорній традиції. А особистий морально-естетичний ідеал Т. Шевченка збігався з етнічним ідеалом його народу — родиною, яка в українських колядках звеличується і прирівнюється до предковічних світил. У поезії Т. Шевченко зображував омріяну Україну як єдиність матері й дитини — народу. Саме таку матір він мав на меті увіковічнити і в образотворчому мистецтві. Порушення єдиності матері-землі та її народу призводить до духовної трагедії, яка неминуче обернеться руйнацією також і видимого світу:

Світе тихий, краю милий,
Моя Україно,
За що тебе сплюндровано,
За що, мамо, гинеш?
Чи ти рано до схід сонця
Богу не молилась,
Чи ти діточок непевних
Звичаю не вчила? („Розрита могила", I; 69).

Зміцнювати й утверджувати космічну структуру осмисленого етносом чи нацією буття, наповнювати сакральним змістом споконвічно важливі дії людей має на меті ритуал. Світлом золотавого надвечір'я „Селянської родини" увиразнюється інстиктивний оберігаючий рух матері над дитиною, який водночас є віками освяченим в українському народному мистецтві ритуальним жестом берегині. За архаїчною сві-



домістю багатьох народів, в основі гармонії світу лежить осмислений рух, співмірний із дією Творця. Повторення людьми унікального, єдиного творчого акту відбувається в ритуалі з метою актуалізації енергії та творчих сил Бога на землі, заради утвердження і впорядкування всього буття. Так, у язичництві українці щозими святкували початок року і збільшення світлового дня — народження нового сонця, а вже у християнстві разом з іншими вірними — Різдво Христове. Вже у давніх українців сформувалася ідея світлоносного верховного божества — Дажбога-сонця, сина Сварога-неба. І сталою метафорою Христа є „Сонце Правди" (назва ця відома багатьом індоєвропейським народам, що прийняли християнство). Новонародженому Ісусу серед трьох дарів волхви піднесли золото як символ визнання Його Царем Божим, тобто володарем в сфері Духу. І золотий колір у Біблії став ознакою божественної природи Христа. Картина „Селянська родина" Т. Шевченка, здається, вщерть наповнена сонячними барвами.

Золоте світло надвечір'я спадає на родину українських селян, які — чи то у свято, чи в неділю — зібралися під своєю хатою і пестять любе дитя. Постаті батька й матері витворюють коло. Руки батьків зведені у трикутник довкола голівки допитливого хлопчика. Творчо застосовуючи такі найуживаніші засоби класичної композиції, як трикутник і коло, Шевченко передає ритуальне дійство. Адже коло повідомляє нам про одвічне вирування, повторення і ствердження у світі. У багатьох стародавніх народів поняття світу збігалося з назвою року, а продовження існування світобудови підкріплювалося ритуалами річного циклу (замість „минув рік" казали „минув світ").

Для Т. Шевченка буття Всесвіту теж обертається по колу, знаходячи вияв, на перший погляд, у примхливих, але насправді закономірних звершеннях долі.

За сонцем хмаронька пливе,
Червоні поли розстилає
І сонце спатоньки зове
У синє море: покриває
Рожевою пеленою,
Мов мати дитину.
Очам любо. Годиночку,
Малую годину
Ніби серце одпочине,
З богом заговорить... (II; 108).

Після тривалого пошуку м'яких і теплих материнських жестів, які б мали передати порухи ніжного серця, художник, який завжди прагнув промовляти до народу його рідною мовою, витворює у „Селянській родині" образ Берегині. Жінка — берегиня домашнього вогнища, тепла, тобто родинного затишку — була для Т. Шевченка Берегинею всього українського народу. Тому український митець іде далі за своїх учителів-попередників — Рембранда з його ідеєю одухотворюючого світла, яке розкриває внутрішній світ людини, і Мурільйо з його абсолютно біблійною ілюстрацією Святої родини, де тільки зовнішність персонажів — Марії, Йосипа і маленького Ісуса — іспанська.

Т. Шевченко стверджує, що родина має бути міцною і тривкою, а тому — повною. Його варіант Святої родини на українському ґрунті — це „Селянська родина". Образ жінки, пишної і вродливої, мов достигла калина, українки у червоних очіпку, плахті й чоботях, що як жар горять, наштовхує на думку про її таємний зв'язок з вогнем. Її ритуальний жест — оберігання дитини — приносить у цей світ палку любов, вливається космічною енергією. „Красне сонце-господиня" славиться в українських щедрівках, де етнічний наш ідеал — родина — перенесений на форми буття небесних богів. Українська календарно-обрядова поезія, де сонце виступає в жіночій подобі, містить релікти світогляду доби матріархату.

На такому благодатному ґрунті в українського народу і розвинувся культ Богоматері; Богородицю Покрову обрали своєю заступницею козаки.

Своїми пошуками сонячного освітлення на відкритому повітрі Т. Шевченко на 30 років випередив відкриття французьких імпресіоністів, які полюбляли змальовувати краєвид при різному освітленні і зробили сонячне світло основним змістом своїх картин. Проте тоді як імпресіоністи настільки зруйнували контурне зображення, подекуди й зовсім відмовившись від нього, що в їхні полотна треба вдивлятися здалеку, Т. Шевченко зберіг ту необхідну виразність, яку в XIX ст. здатен був витримати не кожен прихильний до чітких контурів художник-академіст. В олійній картині „Селянська родина" Т. Шевченко зробив сонячне світло не тільки засобом творення композиції, але й основним засобом розкриття вищого божественного змісту картини. Український художник зумів так вдало використати м'яке золотаве світло надвечір'я, що створив у живописному полотні багатогранний сюжет як релігійного, так і житейського значення. Романтична окриленість дарувала митцеві дивовижне вміння вбачати божественну суть у реальному народному житті.

Земна врода, своєрідність типажів, природна потреба дбати одне про обного, родинна любов і злагода земляків для Т. Шевченка були гідними іконопису.

Родилась на світ жить, любить,
Сіять господньою красою,
Витать над грішними святою
І всякому добро творить. („Княжна", II; 24).

Іконописні й барви святкового одягу українських селян, їхнього житла й пейзажу: у картині домінують білий, золотавий, червоний та ясно-коричневий кольори, широко вживані в українській світлій іконі з XIV—XVI ст. аж до XVIII ст.

У призахідному сонці, яке увиразнює обриси та жести людей, родина постає на тлі призолоченої промінням білої стіни хати дійсно святою. Жінка — як Свята Марія, чоловік — мов Йосип у подобі українського селянина, а хлоп'ятко між ними, яке з цікавістю позирає у широкий світ поперед себе, — ніби маленький Ісус...

Та раптом нас вражає несподіваний жест батька, — він дає зовсім маленькому синові люльку. Насправді цей жест глибоко вмотивований. У формі малярського твору Т. Шевченко розповідає нам про прагнення батька передати синові ту іскру вогню козацького, яка розгориться у праведне полум'я. І стане той син Спасителем України.

Пишними рядами
Виступають отамани,
Сотники з панами
І гетьмани — всі в золоті,
У мою хатину
Прийшли, сіли коло мене
І про Україну
Розмовляють, розказують,
Як Січ будували
Як козаки на байдаках
Пороги минали,
Як гуляли по синьому,
Грілися в Скутарі
Та як, люльки закуривши,
В Польщі на пожарі,
В Україну верталися,
Як бенкетовали. („Гайдамаки", I; 63).

Люлька тут — виразний натяк на інші вогненні символи. Для Т. Шевченка — це і стан полум'яного духу людського, найбільш суголосний патріотичним поривам.

Дбайливі руки батьків утворюють довкола голівки хлопчика трикутник, який асоціюється із поширеним у православних храмах зображенням Христа — Всевидячого Ока Господа — у трикутнику чи Ісуса у трикутному німбі поруч з Богом-Отцем на Небесному Престолі, у Славі Своїй. У християнстві трикутник з вершиною вгору — це і символ духовних звершень людини, а також символ Святого Духа; отже, це одна із форм втілення вогню.

Трикутник з вершиною вгору в українському дохристиянському релігійному світогляді був знаком вогню. І Т. Шевченка завжди найбільше цікавили місця найсильніших спалахів волелюбного духу козацького. Тому 13 червня 1843 р., за кілька тижнів по прибутті в Україну, він разом з П. Кулішем відвідає Межигірський монастир, де доживали віку старі запорожці в молитвах за рідну землю, де якийсь час був послушником один з ватажків гайдамацького повстання 1768 р. М. Залізняк, де був похований С. Палій. Тому, за свідченням П. Жура, 3—5 вересня він вирушає на місце, де в XVI ст. була розташована перша Запорозька Січ, на Дніпрові пороги, на острів Хортицю, і на місце останньої Січі Запорозької — у село Покровське („Труды и дни кобзаря", с. 94). І десь у цей період, влітку — восени 1843 р., постала „Селянська родина". Т. Шевченка. А найрізноманітніші символи вогню виявлялись у творчості геніального поета і художника України як свідомо, так і інтуїтивно, адже вогонь був насамперед стихією його життя, станом його душі.

У 1843 р. ще живий був 100-літній дід Т. Шевченка, Іван Андрійович Шевченко, свідок Коліївщини й учасник гайдамацького руху, який ще пам'ятав часи, коли Україною правив гетьман. І зовсім не випадково у „Селянській родині" під хатою сидить дідусь хлопчика, який пам'ятає Україну вільною, адже був гайдамакою, запорожцем, сам виборював цю святу волю:

З хатини видно Україну
І всю Гетьманьщину кругом.
Під хатою дідусь сивенький
Сидить, а сонечко низенько
Уже спустилось над Дніпром.
Сидить, і дивиться, і дума,
А сльози капають... „Гай-гай!.. —
Старий промовив. — Недоуми!
Занапастили божий рай!..
Гетьманщина!!.." („Сон", II; 30).

У своїй картині митець показав неперервну тяглість поколінь козацького роду, освітлену поривами до свободи й щастя. А стан щастя в Кобзарі найчастіше асоціюється із сяйвом сонця:

І дав дожить
Господь їй радості на світі.
Узріть його, поціловать
Своє єдинеє дитя,
І перший крик його почути...
Ох, діти! Діти! Діти!
Велика божа благодать!
Сльози висохли, пропали,
Сонце просіяло. („Княжна", II; 18).

„Селянській родині" Т. Шевченка виповнилося 160 років. Від цього шедевру українського і світового живопису віє божественним спокоєм, немеркнучою тихою радістю і ясно-золотою благодаттю. Сам 29-річний митець, повернувшись в Україну після тривалої розлуки з нею, мріяв про родинне щастя нехай у простенькій, проте своїй хатині. Однак ні сім'ї, ні діток, ні бодай маленької власної хатки йому не судилося мати:

Не гріє сонце на чужині,
А дома надто вже пекло.
Мені невесело було
Й на нашій славній Україні.
Ніхто любив мене, вітав,
І я хилився ні до кого,
Блукав собі молився богу
Та люте панство проклинав. (II; 28).

Селянська родина для самого художника — це той омріяний ідеал, до якого він прагнув усе своє життя.

Так яскраво споконвічний ідеал українського народу — родину — вперше в нашому живописі вдалося втілити саме Т. Шевченку.

Головним змістом усіх найбільших релігійних свят українців, попри задобрення сил природи, завжди було пошанування роду і родини. І саме цей божественний смисл передав у „Селянській родині" Т. Шевченко.

Київ

ВЕЛЕТЕНЬ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ XX СТОЛІТТЯ МАКСИМ РИЛЬСЬКИЙ

Дмитро ПАВЛИЧКО

Максим Рильський для мене після матері й батька — третя людина, спомини про яку викликають особливий жаль не тому, що вона відійшла назавжди, а тому, що не дочекалась 1991 року, не чула клекоту синьо-жовтих прапорів над Києвом, не бачила воскресіння нашої держави — явини своєї найпотаємнішої, інстинктивно плеканої мрії. Змордований радянськими тюрмами, цинізмом сталінських опричників, смертями найближчих друзів, щоденною тяжкою працею, власною "облудливою покірністю", він не міг дожити до наших великих днів.

Про свою смерть писав він у молодому віці, коли зрозумів, що підкований ще царським залізом чобіт більшовицької диктатури наступає на нього. Виходу нема.

Умерли всі — а за одним найтяжче!
Дячок нічого в ніс не бурмотів,
За похорони піп не торгувався,
Не голосили діти та баби,
Коли його ховали.
В зимнім небі
Два шуляки недвижно пролітали,
І даль була порожня. От і все.
Був чи не був? Останні білі айстри —
Передчуття осяяних снігів —
Я б клав йому на чоло, на обличчя,
Я плакав би, коли б мені не знати,
Що я себе — себе ж — і хороню.

Це писалося 1922 року. Похмура, песимістична картина. А 1918 року, коли Україна повстала, мотив смерті мав інші інтонації. Рильський звертався до українського читача, натхненного революційними подіями, надіями на свою державність; смерть не лякала його, надходила вічність нації.

Коли на могилі моїй
Зелена затужить трава, —
Читатиме хтось ці пісні,
Нескінчені тихі слова...
Читачу, вглибися у те,
Чим я свою пісню зігрів,
І, може, почуєш ти щось,
Що більше од згуків і слів...
Побачиш ти в пісні моїй
Луну своїх власних надій...
Читачу! Поглянь, усміхнись;
Я твій! Я не вмер! Я живий!

Замолоду Рильський був філософом-екзистенціалістом, його лякали соціальні і національні межі людського духу. Він сприймав людину цілісно з її національними й соціальними болінями, але бачив, що поза межами цих почувань існує безмір буття, природа, краса, мистецтво, культура, взаємини між людьми й націями, моральна етика і т. д. — відіграють визначну роль в радощах і смутках людини. Рильський розумів, що неможливо любити небеса, де нема Бога, неможливо й жити на землі без диявола.

І чи не вперше в українській літературі, в його книжках 20-х років XX ст. з'явилася тема залежності людини від природи, причому людини з високим інтелектом, яка любов'ю до природи розвиває свої розумові здібності, бачить у пошані до землі, до води, до беззахисного звіра і до співучого птаха своє не лише біологічне, а й духовне покликання. Які ж були бідні душею люди, що критикували Рильського за "соціальний інфантилізм", за "відрив від народу", коли він показав, що саме в душі народу поселена вища, не просто хліборобна, а духотворча снага, яка поєднує народну етику з любов'ю до природи.

Як талант, як особистість, як мученик Рильський не вмер ні 1922-го, ні 1932-го року. Його врятувала любов до природи, до мистецтва, до України. Він прийняв правила гри з ворогом, за якими кожен відступ переходив у наступ, служба ворогові переходила в слугування своїм ідеалам, в боротьбу за честь і людську гідність. Він повірив у нові покоління свого народу, до літературної молоді горнувся, прищеплював їй свою ж таки віру в невмирущість України.

"Я молодий, бо з молодими", — говорив він, цитуючи себе, перед смертю. І це допомогло йому переступити смертний рубіж, прийти до нас нині в нові, дивовижні, сяйливі і нелегкі часи свободи. Наставлення та орієнтація на творчість і духовну напругу молодих поколінь — це прикметна риса Рильського, цього вишуканого й благородного аристократа в українській літературі. Шістдесятники недарма шукали й знаходили в нього благословення на своє новаторство і правдомислі. Кожного нині діяльного українського письменника, митця, інтелектуала, політичного і громадського діяча торкнулося натхнення Рильського.

Сказати б можна й так: всі ми перебували й перебуваємо в його енергетичному полі, в світлі його людяності і вродженої, а також набутої змалку в середовищі київської української інтелігенції, розвиненої в колі неокласиків, повної стихійного європеїзму культури.

Сьогодні Рильський, як це він і передбачив у пролозі до поеми "Мандрівка в молодість", стоїть перед "історії судом". Який то буде суд, не знаю, але ні суддею, ні прокурором бути не хочу, а щодо адвокатської оборони, то, думаю, цю функцію виконуватиме народ. І лише як мала частиночка народу скажу — що б там не думали жорстокі звинувачувачі й зарозумілі судді, Максим Рильський був, є і буде одним з найбільших українських поетів XX століття, діячем культури франківського формату, що при трагічному творчому скаліченні все ж таки зумів двигнути вперед українську духовність, розвинути нашу мову, наше розуміння природи і людської душі.

Для кожного народу найдорожчою є тяглість, безперервність, успадкованість культурної, філософської, релігійної, а звідси й політично-державницької традиції. Заслуга Рильського, крім усього іншого, в тому, що він налагодив і витримав зв'язок між генераціями будівників Української Народної Республіки і будівниками сучасної незалежної України.

Намагаючись мовити якоюсь мірою узагальнююче слово про поета, розуміємо, — це слово не лише про нього, а й про цілий вік неволі, який мусив накласти на всіх, хто жив тоді, печать рабства і ненависті. Може, Рильський деколи й нагадував раба, але, на відміну од багатьох інших, похилених і штульних невільників, не мав ненависті ні до кого. Найнеприродніше виглядає він в тих творах, де намагається бути агресивним і мстивим революціонером. Його рідною музою була любов до світу і до людства, і він дуже рідко зраджував її.

Складна це досить річ —
минулий вік судити,
Не завжди варто
тут рубати з-за плеча.
Хай кожен рік життя
і кожен день прожитий
Нас обережності
й розважності навча.

Так радить нам Максим Тадейович, і ми повинні дослухатись до його мудрості.

Якщо прийняти за правду, що перехід Рильського на позиції марксистсько-ленінської ідеології та соцреалізму був актом поґвалтування і самозгуби його творчого духу, то слід би було вважати, що все написане поетом після 1932 року, є крижаною продукцією студеного серця або ще гірше — трупною трутизною, яку видають за цілющі ліки. Але ж це не так! У кожній його книжці другого найтяжчого періоду серед одноденок і фальшивих декларативних речей є живі, чисті, глибокі, перейняті невимученим, а з небес насланим і вільним почуттям, настроєні на позачасову хвилю, невмирущі твори.

Передбачаючи його "третє цвітіння", ще 1951 року Євген Маланюк писав: "...без сумніву, будуть речі в найбільш "замовлених" книжках Максима Рильського, що напевно переживуть і совєтський режим, і московську імперію, бо культурні факти залишаються, незалежно від умовин, серед яких повстають". Цих фактів культури залишив Рильський в нашому національному бутті так багато, що жоден суд історії не спроможний їх приректи на забуття. Одних лише перекладів Рильського вистачить для того, щоб він був навіки в свідомості нашого народу, навіки в могутній течії української мови.

Весною 1959 року, коли почався новий наступ на українську мову, коли Москва підкинула нам новий закон, за яким українським батькам надавалося право вибирати для своїх дітей школу з рідною або російською мовою навчання, тобто було вдарено наш народ в саме серце — Рильський виступив з віршем "Рідна мова". Він прочитав його замість промови на з'їзді письменників. Я чую досі його спокійний голос, який, одначе, тремтів не від страху, а від зворушення, коли читалися найважливіші строфи.

Як гул століть, як шум віків,
Як бурі подих, рідна мова,
Вишневих ніжність пелюстків,
Сурма походу світанкова,
Неволі стогін, волі спів,
Життя духовного основа.
Цареві блазні і кати,
Раби на розум і на вдачу,
В ярмо хотіли запрягти
Її, як дух степів гарячу,
І осліпити, й повести
На чорні торжища, незрячу...

Рильський говорив про минулі злигодні української мови, але ми, тоді молоді письмен-

ники, що формувалися як нова, непокірна, опозиційна до русифікації України духовна сила, стоячи аплодували йому і розуміли, що "раби на розум і на вдачу" — це якраз оті партійні погоничі, секретарі ЦК компартії, що сиділи в президії з'їзду і також аплодували йому, але не за вище наведені строфи, а за слова про Леніна, який начебто всім "язикам" дав свободу. Боротьба за державність української мови розгорілася по смерті Рильського, наприкінці 80-х років XX ст., але, зізнаюся, для мене вона почалася тоді, коли Рильський читав свій вірш, ніби кидав іскри у моє серце.

І в найтяжчі дні натиску з боку партійних вождів та гавкітливої зграї собак, в яку обертались на партзборах чи з'їздах, здавалось би, нормальні люди, Рильський рятувався любов'ю до України. Ця любов пробивалась інколи, як вода з-під криги, несподівано і рвучко, що свідчило тільки про одне — під льодом, який "не збирався танути", бився пульс не змороженого русла великої, неподоланої душі.

І тут, як майже завжди в Рильського, все починалось від пейзажу як від єдності найважливіших почувань поета, в центрі яких — Вітчизна. Образом осені поет висловлював тугу за молодістю, де читався силует вільної України, образом жаги — невтоленність патріотичного духу. Поема про Україну "Жага" наповнена картинами степової спеки, що перепалює землю, вбиває життя дерева і стебла. Оце і є образ підмосковської, але на поверхні окупованої німцями України, спекота, де правдиве слово, як дихання, застрягає в горлі, а все живе має зів'янути, згоріти, обернутися в золу. "Жага" створена 1942 року, в Уфі; йде мова про перемогу над німецькими окупантами, але поет зумів сказати і про іншу перемогу, про воскресіння матері — України, а це було не просто визволення од фашистів, а поставання нації з муки і неволі, з державного небуття нашої Вітчизни.

І вірю, нене, до загину,
Що зійде промінь у долину,
Неначе шабля золота, —
І в заповідану годину,
В прозору тишу голубину,
Ти зійдеш, рідна, із хреста!

Вірш "Напис", можливо, найкраще характеризує спонтанність патріотичних поривів Рильського, неприборканість, яка проривалась крізь усталені на ті часи поетичні кліше. В Ірпіні на будинку, де до війни жив поет, а під час німецької окупації розміщувалась поліційна служба, Рильський відкрив страшний напис: "Такого-то числа такого-то убито". Він пише вірш (8 вересня 1944 року), в якому намагається відповісти, хто ж то був той, убитий фашистами в його домі.

Вояк заслужений
чи, може, комсомолець
З ірпінських затишків
чи з київських околиць
В могилі десь лежить,
і квітка польова
Могилу золотом пахучим обвива...
Спи, брате дорогий, товаришу і сину,
Безсмертен будеш ти,
бо вмер за Україну.

Такі рядки дратували таємних і відкритих наглядачів за поетами. Так орденоносний конформіст не смів писати. Але Україна ненастанно керувала пером Рильського. Навіть у тих поезіях, де він славить "зоревінчану Москву", відчутна якась, безперечно, антисусловська лінія — прирівнювання Дніпра до Вісли, Влтави, Дунаю, Києва до Варшави та інших міст Європи, Шевченка до Міцкевича і т. д. Словом, це було постійне нагадування читачам, що український народ за своєю історією та духовною оригінальністю такий же, як чеський чи польський, як будь-яка інша європейська державна нація.

Не можна забувати, що в комуністичного бога, який обіцяв рай на Землі, повірили були свого часу мільйони, в наших найбільших класиків можна знайти так само зародки тієї віри та, зрештою, пеани Країні Рад співав хор великих поетів Європи й Латинської Америки від Владислава Броневського до Пабла Неруди. Якщо Рильський повірив у того ж московського Ваала, то був не сам у тій релігії, тобто помилявся не сам, а разом з мільйонами своїх співвітчизників, а це значить, що його життя було життям його народу і що з тим же ошуканим народом він шукав істини і боронив її, як міг. Звичайно, це була ілюзія. Та важливо те, що він малював свою ілюзію як дійсність і тим змушував кремлівських лицемірів бодай трохи поступитись тій же ілюзорній справедливості, під прикриттям якої йшла русифікація і розпаношувався експлуататорський клас партократичної імперської бюрократії.

Інші діяли інакше, боролись з відкритими забралами. Він же виступав у панцирі і масці, як Ланселот чи Айвенго, та вся біда була в тому, що натурою Рильський був ближчий до Дон-Кіхота.

Рильського неможливо не полюбити за його ранню творчість, за інтимні сповіді, за образи дівчат і жінок, що їх він змалював, будучи молодим, легковажним, проходячи крізь перші ночі гріховного щастя. Але, здається, найпотужніше заявив про себе ліричний дар поета у циклі віршів "Остання весна". Не знаю, чи наші шкільні педагоги відкрили для себе і для отроків, до яких приходить перше кохання, ці скарби, що їх привідкрив нам поет у своєму серці. Нашій фальшиво-сором'язливій поезії бракувало таких зізнань, таких проникнень у тремтливу, затемнену, звабливу атмосферу любові.

Я зраджую тебе на кожнім кроці.
Ти знаєш це. У кожнім карім оці,
І в чорному, і в синім — я ловлю
Заховане: "Ти любиш?" — "Я люблю".
Я зраджую тебе, бо все тобою
Наповнене, як провесна — водою,
Бо кожен усміх губ чужих — це ти,
Бо кожен гріх — це мука чистоти.
Ти мусиш ревнувати і заздростить,
Бо як побачу я легеньку постать,
Що вулицю міську перетина,
Як той мотиль, я думаю — вона!
Вона — це ти, слова незрозумілі,
Не дві душі живе в моєму тілі,
А сотня в ненастанній боротьбі,
І всі вони для тебе, і в тобі.
Не тільки друг, і не лишень кохана —
Життя ти й смерть.
Коли до Дон-Жуана
Із тьми камінний Командор прийшов,
Він обезсмертив смертію любов.

Велич людини не в її праведності, а в її гріховності. Власне, в тому пориві, який провадить знизу вгору, в стражданні, яке є єдиною дорогою до вічно недосягненого ідеалу. Рильський висловив цю думку в одному рядку: "кожен гріх — це мука чистоти". Він мучився, добре знаючи, що Слово його і праведне, і гріховне, хоч виною цього був не він, а його (і наша) моторошна неволя, московська в'язниця з комуністичним знаменом на даху. Не вдалося і не вдасться ніколи прищепити до нашого серця отой комуністичний стяг, бо, як показала сімдесятилітня історія СРСР, той прапор є ніщо інше, як обгортка російського великодержавного шовінізму.

В історії Європи були часи, коли право дозволяти чи забороняти певний хід мислення брали чи узурпували собі групи фанатиків майже з такою ж самовпевненістю, як це робили більшовики. Можемо Рильського порівняти з Галілеєм, який принародно відрікся від вчення Коперніка, щоб не потрапити на вогнище, але все ж продовжував розвивати свою науку і твердити, що планета обертається навколо сонця.

Рятуючи себе чи, правильніше, втрачаючи себе, Рильський спасав не просто і не тільки свою голову, а й мозок нації, принаймні ту його частину, яка призначена була для творення нової, демократичної, державницької історичної доби.

Ми ще ніколи не були собою,
Не піднімали стяга на морях,
Ні по чужих, невиданих краях,
Де квіти квітнуть барвою новою —

писав Рильський 19 лютого 1927 року. Тепер ми стали собою, тепер підняті наші хоругви на морях світу, тепер нас побачили по чужих краях, тепер там побачать і Максима Рильського, великого сина нашого народу.

Але "раби на розум і на вдачу", які сьогодні керують нашою державою, не можуть збагнути, що то значить для нації бути собою, їм здається, що досить одягнути в національні регалії і забезпечити харчами країну — це й буде щастя для нації, а мову й культуру можна знову топтати, можна навдогоду великому сусідові зректись історії, своєї душі і жити невільниками у своїй державі.

Ми цю державність, одначе, здобували не тільки задля звільнення нашого народу з колгоспного і пролетарського рабства, а насамперед для збереження своєї мови, культури, історичної правди, нашої національної неповторності. Ми цю державність здобували для майбутніх поколінь — не манкуртів, а українців, і для тих українців, що мучились і вмирали колись за нашу національну ідею. Максим Рильський живий! Не дай, Боже, вмирати йому і його слову у своїй державі. Ми, хто вітався з ним, хто пізнав його страждену місію в нашій духовності, величний спокій мудреця — ми не дамо йому згинути!

З ЛЮБОВ'Ю ДО ЛЮДЕЙ
(Зі спогадів про Максима Рильського)

Олекса ЮЩЕНКО

У найважчі хвилини свого життя — а їх ніхто не зможе порахувати — наш великий сучасник, поет і мислитель, народознавець і педагог знаходив розраду в роздумах про хороше в людях, у стосунках з ними. Бути з людьми, чимось допомагати кожній людині, що звернеться з якимось проханням — це життєве кредо Максима Тадейовича Рильського, що знайшло відбиток у таких його рядках:

Коли тривоги життьової
Тебе охопить вітер злий, —
По вінця слави трудової
У серце стомлене налий.
Нехай не виє самотина.
Як лютий пес за ворітьми:
Скажи крізь муку — я Людина!
Скажи крізь горе — я з Людьми!

З людьми різних професій були дружба, спілкування, взаємоповага. Тут і лікарі — брати Коломійченки, і академік — знавець природи Петро Погребняк, з яким гостював на Сумщині, милувався Михайлівською цілиною в Лебединському районі, і засновник Київського ботанічного саду академік Гришко, і народний селекціонер Магомет, і кобзар з Великої Писарівки, що на Сумщині, Єгор Мовчан... Ясна річ, щира дружба з письменниками різних поколінь, і не менша дружба протягом всього життя з учителями, з тим великим загоном, що "сіє добре, розумне" в дитячі серця. Поет Максим Рильський звідав і "учительського хліба", у двадцятих роках учителював у 2-й трудовій залізничній школі в Києві, на Солом'янці, викладав українську мову та літературу. Про його піклування, тепле ставлення до учнів, бажання подати допомогу кожному свідчать залишені його учнями спогади, а серед них особливо вражаючий Івана Івановича Іванова — багатолітнього в'язня сталінських таборів. Хлопчиком він пізнав доброту свого вчителя в школі на Солом'янці, в залізничному районі столиці. Йому випало бути секретарем майбутньої збірки дитячих творів українського літературного гуртка школи, а вчитель Максим Тадейович був відповідальним редактором збірки.

Іван Іванов був слухняним учнем, писав вірші, виконував поради вчителя. Він згадує "...його виступ, його читання уривків з творів Стефаника. Жаль, не було тоді магнітофонів: опісля ніколи вже не довелось мені чути такої палкої і гарячої розповіді про Стефаника. А читання! Захоплююче, яскраве, з такими характерними для Рильського жестами, ніби він малює щось в повітрі витонченим рухом правиці.

...Я прошу потім прочитати мої нові вірші. Він сідає біля столу, заглиблюється в читання, а я дивлюсь на високе чисте чоло, на рудуваті вуса (художник Петрицький дав найкращий портрет його тих часів), вдихаю пахощі парфумів, змішані з пахощами медового тютюну, і в мене хороше, дуже хороше на душі..."

Доля учня Іванова, що потім став учителем і в тридцяті роки мусив переїхати до міста Ромна на вчителювання, склалася трагічно — його там через деякий час було заарештовано. Звідав він холод далекої Колими, дивом лишився живим і таки повернувся в Україну. Про свої концтабірні роки він написав книгу "Колима", що друкувалась спершу в журналі "Вітчизна", а потім, 1989 року, окремим виданням, якого автор вже не побачив. Іван Іванов пригадував листи, писані 1933 року, які надходили з Києва до Ромен, на Покровську вулицю. Ось уривок з одного листа, що свідчить про тепле, дружнє ставлення вчителя до свого колишнього учня: "Дорогий Іване Івановичу! Їй-богу цими днями напишу Вам більшого листа, а може разом і пришлю нову свою збірку... Незабаром вийде і моя "Марина" — книжечка величенька... Отже, й буду я, коли не Пушкін з Онєгіним, то принаймні Рильський з Мариною... Сам уже тепер не знаю, чи варта чого ця поема, чи ні... Вам пошлю її доконче. Усього Вам кращого! Ваш М. Рильський, 11 січня 1933".

1949 року Іванов повернувся після Колими і Якутська в Україну. Зустрівся зі своїм учителем. "Зустріч була зворушливою... Ні слава, ні лаври лауреата і академіка — ніщо не змінило колишнього Максима. Як і раніш, він цікавився навіть дрібницями з мого життя, а коли довідався, що з оформленням на учительську роботу у мене зустрілись утруднення, без будь-якого прохання з мого боку

написав листа заступнику міністра освіти Д. Філіпову, де давав мені дуже і дуже схвальну характеристику".

Таких прикладів щирої приязні, дружби Максима Рильського можна навести багато. Можна згадати тут і Михайла Стельмаха, який учителював спершу поблизу Києва і якому вділив багато уваги поет. Максим Рильський, працюючи в журналі "Радянська література" (тепер журнал "Вітчизна"), ухвалював до друку його вірші ще до Другої світової війни, рекомендував Стельмаха "до прийому в Спілку письменників України, а в листі до професора Павла Попова, який працював завідуючим відділом фольклору в Інституті фольклору та етнографії Академії наук України, радив опублікувати матеріали, зібрані Стельмахом під час війни.

Коли якось при зустрічі з Максимом Тадейовичем 1945 року я подарував йому газету "Зірка" з віршем учителя з Конотопщини Павла Ключника (потім він підписував свої твори як Ключина), то поет-академік попросив адресу початківця і написав йому листа: "Я прочитав Ваш вірш "Брат" (того вірша подав у газеті я. — *О. Ю.).* Вірш не дуже оригінальний — є така пісня, але мені хочеться познайомитись з Вашими віршами взагалі. Пришліть їх на адресу: Київ, Леніна, 68, кв. 70.

9. III. 1945. М. Рильський".

Опісля того, отримавши вірші Ключника, він рекомендував до альманаху молодих його вірша і в передньому слові згадав добрим словом автора. Йому ж пізніше писав: "З Ваших віршів, які Ви прислали мені, я твердо переконався, що Ви — при всіх технічних хибах і недоладностях — справді поет. Постараюся дещо помістити в журналах і в літгазеті".

Серед адресатів Рильського також учитель-поет Михайло Масло з Черкащини, Орест Корсовецький, який учителював на Вінниччині, в Криму, довгий час працював аж на Чукотці. Між ними тривало багаторічне спілкування, Рильський сприяв надрукуванню багатьох віршів, уважно стежив за творчим зростанням цікавого автора і навіть присвятив йому вірш "Напутнє", що ввійшов до збірки "Зимові записи". Орест Корсовецький передав тридцять листів Максима Рильського до рукописного відділу Інституту літератури Академії наук та музею Рильського. Адресати Рильського жили у різних куточках України. Ось і вчитель з Буковини Михайло Пилатюк звернувся як до батька, ділився своїми негараздами, сумнівами відносно вивчення іноземної мови. Одержав підбадьорюючу відповідь: "Не шкодуйте, що Ви на іноземному факультеті. У нас мало людей, які б знали іноземні мови й літератури, а в таких людях — величезна потреба. До того ж німецька культура — це ціле море, купатись у якому дуже корисно (звісно, я не говорю про реакційну культуру). Ваші віршові спроби — симпатичні, але це дійсно-таки тим часом спроби. Ви даєте милі пейзажні зарисовки, легкі ліричні зітхання ("Не дала ти мені фотокартки") — це все, так би мовити, початок якоїсь майбутньої своєї пісні".

Проаналізувавши кілька віршів, зробивши слушні зауваження, Рильський радить: "На товаришів-письменників, що роблять зауваження, от як я, наприклад, не гнівайтесь.

Хай Вам щастить! 13. 11. 58 р."

Юний автор прислухався до порад великого знавця поезії, культури, і пізніше побачили світ його дві збірки віршів "Гуцулові птиці" та "Жайвороночку мій". Недарма Максим Рильський схвалював деякі надіслані вірші, як наприклад, "Гуцульська річка": "найбільше припала мені до серця "Гуцульська річка"...

Рильський підтримував авторів, які "не подобались" деяким видавцям, не любив зверхнього ставлення деяких редакторів до "підвладних" їм авторів. Оресту Корсовецькому пише: "Признаюсь, коли одержав Вашого листа, де Ви обурюєтесь правкою Вашого вірша в газеті, то згарячу був і собі написав листа до редактора про неприпустимість такої правки... Але потім роздумав і порвав листа. Краще буде при зустрічі з цим новим редактором поговорити про це усно і по змозі лагідно, а то ж можна і нашкодити якомусь робітникові редакції, котрий "не відав, що робив"...

І він потім таки говорив з головним редактором!

Не схвалював він і "нравів" видавничих: "Вашу збірку в "Радянському письменнику" (назва видавництва тепер — "Український письменник". — *О. Ю.)* досі "читають"... На моє листовне запитання про неї, а також на

пропозицію видати мою нову книжку, мені навіть не відповіли... Дивовижні "нрави"! (Лист до Корсовецького від 6. IV. 1963 р.)

Не відповіли навіть Рильському! Це тоді, коли вже Максим Тадейович був важкохворий... (через рік його не стане...).

А ще одинадцятого квітня 1964 року, за три місяці до своєї кончини, він пише тому самому автору: "Цикл віршів справляє хороше враження, хоч здаються вони мені трохи неясними... А може це через радикуліт і пов'язаний з ним загальний підупад духу? Чи Ви кудись їх послали? Чи я щось можу з ними робити? НАПИШІТЬ!

Дуже приємно мені, що "Радянський письменник" зрушив Вашу справу з мертвої точки — хоч і не так, як нам "снилось, говорилось"...

Рильський високо цінував працю Григорія Нудьги (родом з с. Артюхівки, Роменщина), що все життя досліджував українську народну творчість, видав книгу "Українська пісня в світі". Коли Григорія Антоновича було заарештовано (шість років він перебував на Колимі), Максим Рильський писав до трибуналу, аби переглянули його справу. Звернення те підписали тоді також визначні вчені — Колесса, Щурат, професор Попов... Рильський, коли перед арештом був у нього Григорій Нудьга, ознайомившись із рукописом однієї праці, написав до Державного літературного видавництва листа з проханням включити її до плану...

...Невсипуща енергія — працювати, творити, допомагати — все життя сповнювала великого Майстра Слова. Сам працював і заохочував інших: так, наприклад, за його ініціативи та участі було перекладено "Лихо з розуму" Грибоєдова Діодором Бобирем та Євгеном Дроб'язком.

Усе життя — з людьми, для людей.

І кілька слів ще про найпильнішу увагу до життя і творчості славного Єгора Хомича Мовчана, знаного не лише на Сумщині і не лише в Україні. Відомо, що на шістдесятирічний ювілей кобзаря у Велику Писарівку виїжджав Максим Рильський з ученими та письменниками. На те наше національне свято був запрошений і я. Рильський подарував ювілярові нову кобзу, виступав на вечорі вшанування сучасного Гомера України. Він же написав у співавторстві з Федором Лавровим нарис про нього, що вийшов окремою брошурою. Йому ж належить стаття "Наш Єгор Мовчан", надрукована в журналі "Народна творчість та етнографія" (1958 р.). Разом з Мовчаном та художником Василем Касіяном побував у гостях у народної поетеси Буковини Параски Амбросій, що потім вилилось у прекрасний вірш "Єгор Мовчан у Параски Амбросій" ("У Буковині це було зимою") (1959 р.).

Рильський любив подорожувати. Разом з академіком Петром Погребняком ще раз побував на Сумщині, милувався Михайлівською цілиною в Лебединському районі. Ця мандрівка відбилася у вірші "Тирса і хохітва", який поет присвятив заповідникові. У книзі відвідувачів заповідника він лишив захоплений відгук: "Прекрасний степ, справжня поезія!"

Таке захоплення в нього викликали і Тростянецький парк та Седнів на Чернігівщині. Подібні мандрівки стали поштовхом до написання великої статті "Природа і література" та інших виступів у пресі за збереження природи, збагачення її. Академік, знавець землі і лісу Петро Степанович Погребняк, автор великої книги "Загальне лісоводство", що видавалась кілька разів як підручник для лісогосподарських та агрономічних спеціальностей вищих навчальних закладів, згадуючи поїздку з поетом-академіком, пише: "Творчим звітом Максима Тадейовича від поїздки на Сумщину, відвідання Михайлівської цілини, багатої на враження, був вірш "Тирса і хохітва". У ньому поет ставив питання про загадкове явище: "...Чому зараз тирса (ковила) не росте, а хохітва (птах стрепет) не виводиться на зораній землі?" Я був захоплений і здивований несподіваним для мене філософсько-природознавчим змістом вірша. Це була постановка цілої дослідницької проблеми для природознавців".

Отже, обидва академіки — і поет, і лісівник та ґрунтознавець, отримали від поїздки творче натхнення, окрім задоволення від споглядання незайманої краси заповідного степу. Вірш-роздум, написаний 1960 року, буде викликати думки про збереження природи і в майбутніх читачів, які, хочеться вірити, не втратять потягу до краси рідної землі-годувальниці.

...треба на землі
Хоч клаптики маленькі зберегти.
Де міг би стрепет звить собі кубло

І де могла б рости сріблиста тирса.
Не тільки для ботаніків потрібні
Та для зоологів такі кутки,
А й для поетів... ну, не всіх, звичайно,
А деяких. Таких, скажім, як я.

Максим Рильський написав цього вірша в Гагрі, на відпочинку, у вересні, згадуючи недавню мандрівку на Сумщину. Вона була його натхненням, і він відповів їй своїм роздумом-віршем.

Так. Усе життя — з природою, з людьми і для людей...

Іще кілька слів хочеться сказати про його любов до дітей-школярів та їх учителів. У поемі-видінні "Жага", написаній 1942 року в далекій Уфі, читаємо:

Пісне, квітко моя, Україно!
Хто вікна розбив у засніженій школі,
Де схилялись над синіми зошитками,
Як пташині лукаві голівки,
Наших діток, біляві й чорняві,
Дбало змиті голівоньки?
Хто впустив туди вітер і холод, і смерть?

І в "Мандрівці в молодість" він не забув про них, бо то — наше майбутнє, продовження життя синів і дочок на землі:

Я путь собі малу знайшов у ветхій школі,
Де, при кульгавому склонившися столі,
Дививсь, як Петрики, Марусі, Гриці, Олі
Очима круглими — колумбики малі —
Запитували світ, змальований на мапі.
Які то люди є, моря, звірі столапі.
Привіт вам, Петрики, Марусі, Олі, Гриці!
Тепер ви звetеся на повні імена!

Там же про вчителів:

І вчителям своїм на покоті віка
Клонюсь я пам'яттю і похвалу складаю...

Згадує своїх учителів — композитора Дмитра Ревуцького (у нарисі-спомині "Із давніх літ"), котрий розповідав про народні думи, які виконував Остап Вересай, як і вчителя географії Трегубова, латиніста Станіслава Трабшу, і вчительку рідної мови Надію Новоборську...

Добрим словом згадує своїх земляків, друзів юності.

Я теж не обділений його увагою. Ще 1940 року одержав від нього листа з редакції журналу, що буде друкуватись мій вірш "Собор" ("Повився хміль"): "...хоч треба поезійку про хміль обробити щодо римування, погодження в часі... Працюйте більше і над собою, і над віршем... бійтесь сентименталізму, не бійтесь ЩИРОГО ПОЧУТТЯ".

Неодноразово згадував Максим Тадейович моє ім'я в статтях про пісню, пропонував брати участь у перекладі збірки поезій Міцкевича ("Роздуми в час від'їзду"), тримав листовний зв'язок в час війни, прочитав рукопис моєї першої збірки віршів "До рідної землі" і сприяв її виданню... До "Вибраного" (1958) написав вступну статтю, а до колишнього всесоюзного видавництва "Гослитиздат" надіслав великого листа з аналізом моєї творчості, що теж сприяло виданню.

Мав я щастя мандрувати з ним, був на ювілеї кобзаря Мовчана на Сумщині, на вшануванні пам'яті Давида Гурамішвілі на Полтавщині разом із грузинськими письменниками, в Каневі, в Острі на Чернігівщині... Бував у його теплій, гостинній ірпінській "літниці" (так він назвав свій дачний будиночок — саме "літницею", а не "дачею"). Щасливий, що він побував і в моїй рідній хаті, в Хоружівці, що довгенько розмовляв з моїми батьком та матір'ю...

На багатьох світлинах бачу його з тими людьми, з якими він знаходив порозуміння, душевний спокій, щирі роздуми...

Я пам'ятаю його в лихі часи кагановичевого гніту, у дні, коли був змушений "визнавати" свої націоналістичні помилки, і в дні, коли він запрошував мене до свого теплого голосіївського будиночка разом з білоруськими друзями. Згадую, як Іван Семенович Козловський співав під його гру на роялі... Зустрічі його з добрими людьми, різними і цікавими, наснажували, створювали добрий творчий настрій. І часто, певне ж, не тільки я "в години тривоги життьової" повторюю почуте з його вуст:

Нехай не виє самотина,
Як лютий пес за ворітьми:
Скажи крізь муку — я Людина!
Скажи крізь горе: я з Людьми!

УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКА МОДЕЛЬ МІЖЕТНІЧНИХ ВЗАЄМИН (XI - XVII ст.)

Андрій ЗАБЛОВСЬКИЙ

Звертаючись до проблем етнічної психології українців, рано чи пізно прийдемо до думки про необхідність вивчення та аналізу української моделі міжетнічних взаємин в її історичному вимірі та екзистенційній наповненості. У даній статті, з огляду на методологічні позиції теорії міжетнічного конфлікту, спробуємо розглянути особливості функціонування названої моделі на основі історичного досвіду міжетнічного комунікування українців та поляків.

Насамперед з'ясуємо деякі моменти, що стосуються вищезгаданої теорії міжетнічного конфлікту та безпосередньо даної дослідницької проблематики. Як відомо, ще до 60-х рр. XX ст. у науці переважав погляд, що нормальним станом для суспільства є стан рівноваги, спокою, натомість конфлікт визначався такими категоріями як "напруженість", "дисфункція", "дисгармонія" тощо. Поворот, який стався в означений період, привів науковців до усвідомлення конфліктної природи гетерогенних суспільств, до погляду на конфлікт як явище споконвіку задане і нормальне для деякого роду соціальних взаємодій. Завдяки працям Л. Козера (наприклад, The functions of social conflict)[1] інтерпретація конфлікту як явища виключно абераційного, дисфункційного змінилася усвідомленням ролі конфлікту у встановленні та зміцненні єдності всередині певної соціальної системи. Дехто з дослідників, як наприклад, Р. Шермерхорн[2], проводять паралелі між конфліктом та процесами інтеграції, наголошуючи на тому, що конфлікт потрібен для досягнення нового порядку інтеграції.

Що ж до власне міжетнічного конфлікту, то це конфлікт передусім етнічних культур, що вступають між собою у взаємодію. Він може мати як відкриту, так і приховану форму, залежно від ступеня міжетнічної комунікації та функціональних інтенцій самих етнічних систем.

Міжетнічний конфлікт у відкритій формі не виникає на голому місці, а має в своїй основі роки, десятиліття чи навіть століття конфліктної ситуації у латентній стадії, адже співжиття двох етносів по-сусідству — це вже ситуація сама по собі конфліктна. Причини ж міжетнічного конфлікту коренятся як у зовнішніх факторах: порушення еко-господарської системи, конфлікт цивілізацій, культур, мов, релігій тощо, так і у внутрішніх факторах функціонування етносу. Тільки-но нетитульний етнос починає відчувати свою силу (а це відбувається тоді, коли певна етнічна спільнота, перебуваючи на державній території іншого титульного етносу зростає кількісно, а головне, якісно — уніфікується як культура і консолідується як суспільство, стає добре організованою дієвою спільнотою, з добре розвиненою самосвідомістю), відчувати, що старі умови не задовольняють його потреб соціокультурного відтворення як етнічної спільноти, починається боротьба за "lebensraum" — певний етнічний життєвий простір. Залежно від конкретної ситуації, моделі співіснування етнічних спільнот на порубіжжі можуть бути різними.

Крім того, слід зазначити, що однією із базових складових етнопсихологічної моделі українців є етнокультурна диспозиція у формі "ми — вони" як негативного, так і позитивного характеру. У цій диспозиційній іпостасі "ми — вони" виступали не тільки українці й поляки, але і росіяни й татари, які, взаємодіючи протягом свого історичного розвитку, витворили своєрідну модель міжетнічних взаємин, де образ "себе" та образ ворога (виходячи з наступної аналітичної схеми при дослідженні явищ етнопсихологічного порядку, запропонованої російською дослідницею С. В. Лур'є[3], що, крім того, включає в себе в якості епістемологічних одиниць ще й образ покровителя, спосіб противлення злу та характеристики, які визначають суб'єкт дії) знайшов якнайповніше втілення. Причому ця модель міжетнічних стосунків українців з поляками, а також іншими етнічними спільнотами порубіжжя в історичному вимірі розгорталася за такими "функціональними індикаторами" (параметрами):

По-перше, модель співіснування українців з поляками відбувалася у формі міжетнічних контактів сусідського типу, що передбачало значну культурну ізоляцію та порівняну рівноправність сусідських етнічних масивів у даному просторі;

По-друге, мала місце так звана "міксація культури та метисизація", а часто й асиміляція,

яка була своєрідним індикатором слабкості українських внутрішньоетнічних комунікативних зв'язків, тобто, чим "відкритіша" етнічна спільнота для запозичень, тим сприятливіша ситуація для асиміляційних процесів;

По-третє, відбувалася міжетнічна уніфікація, коли творилася єдина субкультура на базі декількох культур при домінантній позиції якоїсь однієї (приклад тому — українські міста);

По-четверте, формою співіснування українського етносу з поляками нерідко ставав і збройний конфлікт як пікова фаза в процесі їх міжетнічної комунікації.

Така дещо спрощена модель якраз досить добре відповідає баченню етносу як адаптивно-адаптуючої системи з комунікативними процесами, що відбуваються на синхронному та діахронному рівні всередині цієї системи або за її межами і реалізуються в етнокультурній диспозиції "ми — вони". Трохи згодом спробуємо наповнити цей пізнавальний концепт відповідним емпіричним матеріалом, перевіривши, таким чином, адекватність наших когнітивних підходів та правильність постановки подібних питань взагалі.

Натомість при вивченні цих диспозицій як своєрідних "модифікованих констант", які виражаються у виробленні внутрішніх установок, колективній апперцепції, так чи інакше торкнемося проблеми так званих "етнічних стереотипів" та механізмів їх утворення. Своїм походженням і поширенням у науковій літературі термін "стереотип" зобов'язаний американському журналістові Уолтеру Ліпману, який вперше вжив його в 1922 році у своїй праці "Public opinion" ("Суспільна думка"). Беручи інтерв'ю у різних соціальних груп з приводу тих або інших подій, Ліпман звернув увагу на те, наскільки різними можуть бути погляди на одну й ту саму подію та її оцінки. Він висловив гіпотезу, що це пов'язано з упередженістю, яка втілюється в деяких стійких утвореннях — "pictures in our heads" ("картинках в наших головах"), що активно впливають на сприйняття людей та подій. Для понятійного "оформлення" цієї ідеї Ліпман запозичив термін "стереотип" з поліграфії, який означає металеву пластину з рельєфними друкованими елементами, що застосовувалися для відтворення одного й того ж тексту при друкуванні великих накладів.

Він же вперше застосував і вислів "соціальний стереотип", яким означали певні впорядковані схематичні, культурно детерміновані "картинки світу в голові людини", для економії зусиль при сприйнятті різних соціальних об'єктів та явищ, а також захисту певних культурних цінностей, позицій та норм[4].

З часом виникло й оформилося три основних концептуальних підходи до проблеми дослідження стереотипів:

Перший — психодинамічний — трактував стереотипи як психологічні утворення, коли вибудовується негативний гетеростереотипний образ аутгрупи за рахунок перенесення власних негативних атрибутів на членів цієї аутгрупи, що сприяє поліпшенню оцінки інгрупи (власної групи);

З погляду другого — соціокультурного підходу, стереотипи є продуктом попереднього соціокультурного розвитку й сучасної соціальної ситуації;

Останній, третій — когнітивний підхід акцентує увагу на тому, що стереотип — це когнітивне утворення, яке належить до системи обробки та переробки інформації про групу та її членів, що є необхідною умовою соціальної перцепції. Стереотипізація розглядається в якості необхідної опосередкованої ланки між наявною інформацією, з одного боку, і соціальною перцепцією — з іншого. В цьому підході підкреслюється роль категоризації як для формування групових уявлень, так і для наступної перцепції подібності всередині і різниці між соціальними категоріями[5].

Натомість деякі дослідники, такі, наприклад, як А. Н. Леонт'ев та Ю. В. Бромлей, прагнуть розширити значення поняття "етнічний стереотип", ототожнюючи його відповідно з "образом світу" в першому випадку, та з "моделлю світу" — в другому та використовуючи ці дефініції в якості евристичної конструкції для пізнання, сприйняття та категоризації навколишнього світу в цілому.

Розглядаючи етнічний стереотип в якості структурного елемента етнічної самосвідомості, приходимо до того, що "етностереотип — це узагальнений, емоційно насичений образ етнічної групи або її представників, створений історичною практикою міжетнічних відносин. Відображаючи прагнення людей до збереження позитивної етнокультурної ідентичності, етнічний стереотип відіграє важливу соціальну роль як фактор консолідації та фіксації етнічної групи"[6].

Ведучи мову про співвідношення етнічних стереотипів та етнічних установок, слід зазначи-

ти, що останні є однією із форм прояву соціальних установок, відображають ставлення тієї чи іншої особи або ж соціальної групи до певних цінностей у взаєминах між етносами. В етнічних установках знаходять відображення на рівні побутової свідомості оцінки не тільки іншого етносу, але й свого власного. Оціночний характер етнічної установки може відігравати як позитивну, так і негативну роль у процесі формування поглядів на місце і призначення етносу в його взаємостосунках з іншими етноутвореннями.

Крім того, не можна обминути і дискусійну на сьогодні проблему істинності, відповідності (адекватності) усіх етнічних образів. Вже перші послідовники У. Ліпмана інтерпретували стереотипи як "дезінформації" чи "сукупності міфів". Однак, починаючи з 50-х років XX ст. поширюється гіпотеза О. Клайнберга, яка свідчить про наявність у стереотипах певного "зерна істини". З часом цей погляд набуває все більшого значення. Так, у Г. Теджфела стереотипізація вже розглядається як своєрідна раціональна форма пізнання, як різновид універсальнішого процесу — категоризації. Деякі вчені, як Дейнер та Келлен, вимірюють цінність стереотипів даного етносу відповідно до узгодженості останніх з гетеростереотипами інших народів[7].

Інші ж дослідники акцентують увагу на тому, що будь-який стереотип вважається істинним, бо істинність його визначається не тим, наскільки точно він передає риси об'єкта, а тим, що він завжди віддзеркалює якісь властивості та характеристики суб'єкта стереотипізації — тієї групи, серед членів якої ці уявлення поширені.

Як зазначає І. Дзюба, "взаємодія двох або кількох культур завжди є, крім усього іншого, процесом створення, утвердження і подолання стереотипів, — оскільки кожна культура сприймає іншу не адекватно, не в повному обсязі та питомій якості, а лише в тих компонентах і якостях, яких сама в певний період потребує і які здатна перейняти, засвоїти. Крім цих, сказати б, природно виниклих, стихійно-творчих стереотипів, є стереотипи ідеологічно нав'язувані — державою або певними соціально-культурними групами"[8].

А ось думка М. Рябчука: "всілякі суспільні стереотипи — це продукт складної взаємодії колективної свідомості і підсвідомості, тобто "ідеології" (в найширшому розумінні) та "колективного підсвідомого" (в інтерпретації Юнга). Етнічні стереотипи мають, таким чином, два основні аспекти: ідеологічний — з більшим чи меншим елементом інтелектуальної рефлексії та пропагандистської маніпуляції, і міфологічний — тобто інстинктивний, спонтанний, нерефлективний.

Схильність до творення міфологічних, підсвідомих стереотипів притаманна, на наш погляд, усім без винятку людям, усім спільнотам, оскільки в основі такого підсвідомого міфотворення (чи, власне, стереотипотворення) лежить ксенофобський інстинкт... як прояв значно фундаментальнішого — інстинкту самозбереження. Як і кожен інстинкт, ксенофобія амбівалентна, сама по собі вона не може бути оцінена ані позитивно, ані негативно. З одного боку, наявність цього інстинкту дає змогу живим організмам і їхнім спільнотам захищати себе, зберігати свою ідентичність, підтримувати багатоманіття життєвих форм (у тому числі культурно-цивілізаційних). А з іншого боку, як і кожен інший "сліпий" інстинкт, ксенофобія може свідомо використовуватися у розмаїтих ідеологічних маніпуляціях, подеколи навіть як основний компонент цілих ксенофобських "проектів"[9].

Як бачимо, обидва автори схильні застосовувати певну градацію при поясненні етнічних стереотипів, вирізняючи суспільні (ідеологічні) та "стихійно-творчі" (колективно-підсвідомі) стереотипи. Однак, очевидним є той факт, що ці аспекти стереотипотворення тісно взаємопов'язані між собою, тому часто видається досить проблематичною справа виокремлення вищезгаданих моментів в тій чи іншій етнокультурі, оскільки диспозиційні установки певного етносу у вигляді стереотипів можуть коригуватися відповідно до адаптивно-імунітетних потреб самої етнічної системи в даних просторово-часових координатах.

Крім того, існує реальна небезпека того, що внаслідок такого погляду на етнічне стереотипотворення історичний "процес моделюється не на підставі частотності фактів з різних площин життя, що дало б змогу виявити їх реальну семантичну тенденцію, а на підставі феномена, який відповідає стереотипним уявленням про суспільний прогрес, апріорно передбачаючи, що слідом за феноменом мусить нагромаджуватися сума позитивних зрушень.

Фото 1.
Дівчина у сорочці з вишитими рукавами - “кутські помальовані рукави”.
с.Вербовець Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття та Гуцульщини.
Фото І.Свйонтек







Фото 2.
Дівчина: сорочка з вишитими рукавами - “рукави помальовані колитками”.
с.Вербовець Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
Хлопець: сердак з домотканого битого сукна. с.Річка Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття та Гуцульщини.
Фото І.Свйонтек





← **Фото 3.**
Дівчина у сорочці з вишитими рукавами - "чорні помальовані рукави".
с.Вербовець Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття та Гуцульщини.
Фото І.Свйонтек





Фото 4.
Дівчина у сорочці з вишивкою "писані рукави". Орнамент вишивки рукавів "в скісні грушечки".
с.Пістинь Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття та Гуцульщини.
Фото І.Свйонтек



Фото 5.
Дівчина у вишитій сорочці.
Орнамент вишивки рукавів “зірничковий”.
с.Яворів Косівського р-ну
Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття та Гуцульщини.
Фото І.Свйонтек





Фото 6.
Дівчина у сорочці з вишитими рукавами - “рукави помальовані”.
с.Вербовець Косівського р-ну
Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття та Гуцульщини.
Фото І.Свйонтек

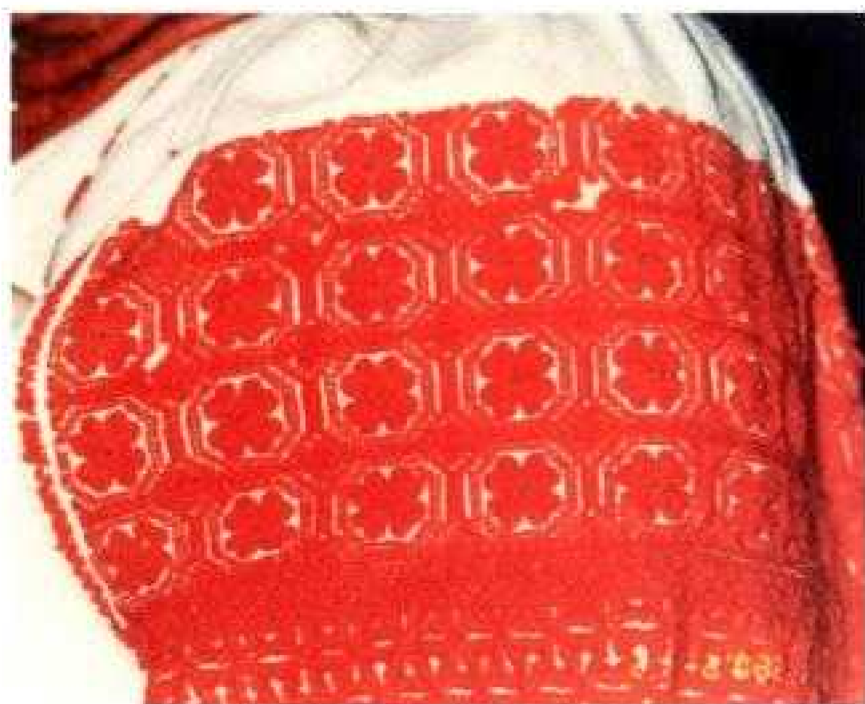


Фото 7.
Жінка у сорочці з вишитими рукавами - “рукави червоні помальовані”.
с.Вербовець Косівського р-ну Івано-Франківської обл.
Фото І.Свйонтек. 1973 р.



Фото 8.
Дівчина у сорочці з вишитими рукавами - “червоні помальовані метеликами рукави”.
с.Вербовець Косівського р-ну Івано-Франківської обл.

Фото 9. Фрагмент уставки жіночої сорочки з вишивкою “помальована у слупці”.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття та Гуцульщини.
Фото І.Свйонтек



По-друге, поза увагою лишається те, що текстові чи матеріальні об'єкти духовної культури, які були піддані всебічному вивченню (полемічні твори, витвори мистецтва тощо), репрезентують тільки горішній поверх тогочасного мислення. Але ж поза ним існував ще один, набагато об'ємніший пласт світогляду — буденна свідомість ординарних людей, форми їх соціальної реакції і стереотипи мислення. Еквівалентність останніх моделей "високої" культури тлумачиться як самоочевидна. А тим часом масштаби інфільтрації нового не на рівні десятка полемічних творів інтелектуалів, а на рівні гіпотетичного резонансу в масовій свідомості викликають небезпідставний скепсис"[10].

До того ж, не слід забувати про безпосередньо абсорбуючу, кумулятивну природу етнічних стереотипів, що напряму пов'язано з аксіологічною сферою життєдіяльності того або іншого народу, коли, за словами відомого російського дослідника Т. Шпета, "социальные явления, язык, миф, нравы, наука, религия, просто всякий исторический момент вызывают соответствующие переживания человека. Как бы индивидуально ни были люди различны, есть типически общее в их переживаниях как "откликах" на происходящее перед их глазами, ушами и сердцем... Может быть нигде так ярко не сказывается психология народа, как в его отношении к им же "созданным" духовным ценностям"[11].

В цілому ж етнічний стереотип як певне іденціональне (умоглядне) утворення, що в спрощеній формі відображає якийсь досить складний факт дійсності, а також процеси міжетнічного комунікування, структурно може поділятися на аутостереотип та гетеростереотип. В даному разі аутостереотипи — це думки, судження, оцінки, які стосуються власної етнічної спільноти, це своєрідне бачення "себе" крізь призму певних уявлень. Як правило, аутостереотипи містять комплекс позитивних оцінок, натомість гетеростереотипи — сукупність оціночних суджень, що виносяться про інші народи. На відміну від аутостереотипів, вони можуть бути як позитивного, так і негативного плану, залежно від історичного досвіду взаємодії даних народів, від характеру їх етнічної коекзистенції (співіснування).

Під час формування стереотипів, коли, за твердженням відомого німецького філософа-неокантіанця Віндельбанда, "в процесі духовного життя у індивідів, а також у народів, формуються відомі спільні особливості сприйняття дійсності. Це — константна сукупність аперцепцій, утворена за законами асоціації та відтворення, що визначає подальший рух психічного процесу і поєднується з почуттям суб'єктивної достовірності. Це почуття, яке Д. Юм назвав belief (віра)"[12], можна спостерігати досить часто як "явище призми" (так його називають дослідники). Воно полягає у тому, що людина сприймає представників іншої етнічної групи у світлі існуючої установки, яка склалася відносно інших членів ототожнюваного етносу. За приклад в етнічній картині світу може правити образ "не-себе", тобто образ "сусіда", ("ворога" тощо), "де образ "сусіда" — умоглядна модель, свого роду фікція, яка практично не має нічого спільного з дійсним станом речей або ж тим напрямком, у якому розвиваються справжні стосунки двох народів... Сусідній народ сприймається як недиференційоване ціле, де кожний подібний до кожного й усі позначені однією рисою. На контактуючу етнічну групу, отже, проектуються якості індивіда"[13].

В такому ключі й розглядатимемо теоретичні конструкції особливостей української етнокомунікаційної моделі (або ж моделі міжетнічних відносин) в контексті українсько-польських взаємин. Та спочатку звернемося до специфіки українсько-польських стосунків в історичній проекції, даному часовому континуумі (як одних з найбільш заангажованих та обмежених рамками певних стереотипів, які заважають підійти з науково-критичних позицій до цієї проблеми).

Вже перші відомості про конфлікти між Польщею та Руссю зустрічаємо у "Повісті минулих літ", де під 981 роком згадується про відвоювання у поляків князем Володимиром простору, званого Червенськими градами. 1018 року Болеслав Хоробрий, майбутній польський король, включився у боротьбу за Володимирову спадщину. На певний час захопивши Київ, не зміг там надовго затриматися — його звідти вигнали. А 1069 року вже Болеслав Сміливий допоміг Ізяславові у боротьбі проти Всеслава за київський престол. Ізяслав "распуща на корм" польське військо по всій країні, відтак — невдоволений народ під проводом опозиції, серед якої був і визначний тогочасний церковний діяч Антоній Печерський, став зни-

щувати польські загони. Наляканий Болеслав Сміливий змушений був повернутися додому, але по дорозі захопив гради Червенські[14].

У період феодальної роздробленості на Русі та в Польщі Галицьке і Волинське князівства, які перебували у близьких стосунках із Мазовецьким князівством, були втягнуті у внутрішньопольську боротьбу. Однак ці давні події були лише окремими епізодами в історії українсько-польських взаємин. Натомість, польська експансія на Русь почалася, по суті, лише в 1340 році і тривала майже безперервно аж до середини XVII ст. В результаті чого значна частина українських територій, включно із більшістю земель на захід від Дніпра, залишалася у складі давньої Речі Посполитої до часу другого поділу Польщі у 1793 році, а деякі землі, як-от Волинь, аж до третього поділу 1795 року.

Як свідчить польський історик А. Левіцкі, "швидко за тим польська колонізація (після Кревської унії 1385 року та приєднання Галичини у 1587 році до Польської держави) українських країв набрала величезного розмаху. Щоб залюднити й загосподарити їх, Ягайло та його наступники роздавали великі простори заслуженим магнатам та шляхті польській і руській, а обов'язком на них були осади на праві магдебурзькім. Захоплена тим польська людність почала негайно переселятися на Русь, особливо з Мазовії. Таким способом на Русі мішалася польська стихія з місцевою"[15].

Польська експансія на схід, що почалася в середині XIV ст. і тривала до середини XVII ст. багато в чому зумовила перебіг етнічних процесів на українських землях у наступні століття, а передусім позначилася на виробленні специфічної моделі українсько-польських взаємин, яка зреалізувалася на таких рівнях:

1. Асиміляція української еліти.

Як зазначає І. Шевченко, "Люблінська унія стала поворотним етапом у формуванні української національної свідомості, яка прискорила культурну полонізацію ортодоксальних українців і промостила дорогу для католицького наступу, кульмінацією якого стала Брестська унія 1596 року..., а також пришвидшила процеси полонізації українського нобілітету. Це, в свою чергу, викликало конфлікт з козацтвом, конфлікт, який через двадцять років після унії ставав дедалі інтенсивнішим"[16].

Про процеси полонізації представників української еліти свідчать писемні пам'ятки того часу, зокрема таке джерело як "Пересторога": "Читаючи хроніки польські, знайдеш про це досить, як поляки українські землі пообсідали, поприятелювавшись з ними (тобто українцями) й царські доньки свої за українців давши, через них свої обичаї оздобні й науку вкорінили так, що українці, увійшовши у зносини з ними, позавидували їх обичаям, їх мові й наукам, і не маючи своїх наук, у науки римські свої діти давати почали, котрі з науками й до віри їх (латинської) призвичаїлися і так поволі науками своїми (поляки) все панство українське до римської віри привели, що потомки князів українських з віри православної на римську вихрестилися, і назвища й імена собі позаміняли, немовби не значило, що вони потомки побожних прабатьків своїх. А після того православ'я грецьке озимніло та в погорду прийшло й занедбання, бо ж особи знатних панів, погордивши своїм православ'ям, до урядів духовних приходити перестали, але кого-небудь на них поставляли по волі тільки самої посполитої людини". Крім того, у "Треносі" Мелетія Смотрицького мати-церква звертається до своїх дітей і, використовуючи складні метафори, порівнює їх з дорогоцінними каменями, які прикрашають її шати. Шати ці втрачено: "Де інші дорогі й рівно безцінні тої ж корони каміння — славні доми руських князів — неоціненні сапфіри, безцінні діаманти: княжата Слуцькі, Заславські, Збаразькі, Вишневецькі, Сангушки, Чарторийські...?" Автор згадує ще десять княжих родів, а далі пише: "Де попри них інші неоціненні мої клейноди — родовиті, славні, великомисленні, сильні й давні доми... Сапіги, Халецькі, Потії й інші?" Повний список містить ще 31 прізвище, серед них і відомі в історії польської шляхти. Асиміляція значною мірою обмежувалася вищими верствами руського суспільства, однак і ті, хто перебував на нижчих шаблях суспільної драбини, але мав близькі стосунки із польською культурою, так само отримували від неї велику користь[17].

Також варто зазначити що у суспільних та політичних категоріях експансія Польщі на схід спричинилася до витворення верстви польських і сполонізованих магнатів (їх звали "krolewitami"), які володіли велетенськими ла-

тифундіями, ба навіть утримували приватні армії. Так, Ярема Вишневецький, замолоду православний родич Петра Могили, але великий недруг Хмельницького, був власником величезних маєтків зі столицею в Лубнах, населення яких налічувало 188 тис. Інші "українські" магнати відіграли помітну роль у польській історії — це Збаразькі, Чарторийські, Заславські й Потоцькі. Могутність цієї верстви була настільки значною, що одному з її членів вдалося здобути польський трон: Михайло Корибут, син Ієремії Вишневецького, став королем Польщі у 1669 році.

2. Процеси етнокультурної міксації, дія яких, щоправда, була різною на окремих територіях і в певний проміжок часу.

XVI століття, а також XVII і поч. XVIII, позначені розвитком та різнорідними впливами польської культури на східнослов'янський світ. Землі руські були тим тереном, де проходила цивілізаційна конфронтація між Сходом та Заходом (у сфері культури та справах релігійного життя), де стикалися процеси несприйняття та взаємного збагачення — це якраз дуже добре видно саме на прикладі пропольської орієнтації митрополита Петра Могили, коли у стосунках на полі релігійної культури відбувалися колізії, але також і процеси обопільного взаємодоповнення та рефлексії. Важко навіть вести мову про польську культуру окремо від української і навпаки[18].

Та це й не дивно з огляду на те, що саме польська культура кінця XVI ст. перейняла, абсорбувала усе краще, що було в Європейському Ренесансі. В цей час Польща стає для українців своєрідним вікном на Захід. Так, в університетських реєстрах (XV—XVI ст.) Кракова, Падуї, Болоньї ми можемо зустріти серед студентських імен досить багато з позначкою Roxolani. Серед них Петро "Рутенус" із Кросна, Юрій Дрогобич — професор астрономії в Болонському університеті у 1458—1482 роках, Григорій Кирницький зі Львова, який у 1641 році здобув докторат Падуанського університету. Ясна річ, представники української еліти, які діяли всередині системи, але залишалися відданими православній вірі та руській мові, так само підпадали під сильний вплив польської культури. Так, "Лямент" Смотрицького, названий грецькою "Тренос", картає тих, які перейшли до польського табору, але при цьому написаний він польською літературною мовою, оскільки мова ця була lingua franca мультинаціонального утворення — Річ Посполита, якою користувалися відомі письменники (Потій, Баранович, Величковський, Прокопович тощо) та багато політичних діячів, що засвідчують тогочасні документи й кореспонденція Хмельницького і Мазепи. Вони та їх вербальні можливості не стали анітрохи менш українськими від цього[19].

Крім того, ніде використання зразків польської культури не було таким очевидним, як у Києво-Могилянській Академії — центрі православної культури. Вплив Академії, яка пропагувала польський варіант західної культури, тривав в Україні, ба більше, в самій Росії, аж до середини XVIII ст., коли Київ був підросійським вже близько 80-и років. Ще у 1740 році Київська школа називалася "польсько-слав'яно-латинською", а всі її найвидатніші випускники та професори або писали польською вірші, або мали великі польські книгозбірні — це і Симеон Полоцький, і Лазар Баранович, і Феофан Прокопович та ін.

Резюмуючи вищесказане, хотілося б навести твердження проф. Брюкнера та М. Возняка про те, що як полемічна література, так й інші поетичні твори XVII ст. вийшли з-під пера діячів, які писали польською мовою, однак духовно репрезентували тип "gente Ruthenus natione polonus"[20].

Натомість, процеси етнокультурної міксації на елітарному рівні не мали виключно одностороннього характеру, а робили значний вплив на розвиток власне польської культури. Так до 30-х років XX ст. нащадки поміщиків, які століттями мешкали в українському середовищі, користувалися окремим варіантом польської мови, званим "polszczyzn Kressow". Усі барокові письменники (Себастьян Кльонович, Шимон Шимонович, брати Зиморовичі) працювали на Західній, романтики (Северин Гощинський, Михайло Чайковський, Богдан Залеський) — на Правобережній Україні.

Окрім цього, свідченням подібних міксації можуть бути приклади зміни конфесійної приналежності не тільки українцями, але також і поляками. Зокрема, з наказу Б. Хмельницького (від 6 травня 1657 року) довідуємося про те, що "Поименные сыны воеводы Черниговского Саввы Картеля Ян и Казимир возыме-

ли желание принять нашу греческую религию и вступить в нашу казацкую службу, а именно в Черниговский наш полк и по принятии веры нашей греческой получали имена. Первый — Ивана, а другой — Кузьмы и служили в поименном полку, один из них Иван — хорунжим, а Кузьма — есаулом полковым" (Разом з титулами вони отримали й значні земельні наділи в районі Новгород-Сіверська)[21].

Інше свідчення українсько-польських етнокультурних міксацій в галузі антропонімії ми знаходимо у "Реєстрах Війська Запорозького 1649 року". Найбільше поляків, згідно із "Реєстром", було у старих правобережних полках: у Чигиринському, наприклад, записані Стась Вольський, Ілляш Ляховчин, Мисько Небеський, Василь Ляхов; у Черкаському — Кіндрат Ляшок, Стась Борковський та інші. Подібна картина спостерігається і в інших старих полках — Корсунському, Білоцерківському, Переяславському, а також у нових — Уманському, Кальницькому тощо[22].

У свою чергу, польський історик Б. Барановський звернув увагу на таку обставину: якщо українські магнати дуже швидко переймали польську мову, то польські селяни і міщани, які селилися в Україні, переважно вже у другому поколінні розмовляли українською мовою і переходили в "хлопську віру" — православ'я. Про це також згадував у своїй розповіді Єрусалимський патріарх Паїсій, який проїздом до Москви " в Виннице и Шаргороде и в иных городах и до Киева поляков крестил многих"[23].

Відбувався, до того ж, активний міжетнічний діалог на рівні поетики, особливо на польсько-українському пограниччі. Це явище спостерігається в різних жанрах народнопісенної творчості — найчастіше у колядках і ліричних піснях тощо.

3. Міжетнічні контакти сусідського типу — на рівні не-елітарному у поєднанні зі збройним конфліктом та міжконфесійною боротьбою.

Наступ полонізації та католизації спричинив гостру реакцію частини української громадськості. У суспільному та політичному житті це проявилося у формі козацьких воєн. У сфері культури — релігійними полеміками та діяльністю на користь православної освіти (релігійні братства, які особливого значення надавали вивченню грецької мови у своїх школах, підтримуючи тісні зв'язки з патріаршим престолом у Константинополі). Тому й не дивно, що саме у XVI—XVII ст. (у часи найбільшої напруженості у польсько-українських стосунках) значно актуалізується бінарна опозиція "ми — вони" у формі "свій — чужий".

Ще давньоруським ченцям у Києво-Печерському патерику диявол подеколи з'являвся у подобі Ляха[24], тоді як у І. Вишенського Лядська земля постає царством Антихриста, що заросло терном безвір'я та безбожжя[25].

Міжетнічний конфлікт XVII ст., вкрай загостривши соціальні суперечності (з огляду на тогочасну соціальну структуру, де поляк, як правило, — пан, а українець — селянин), сприяв формуванню протиставлення Ляхів та Русі як категорій непримиренно ворожих, спрямованих на самознищення, де образ ворога "ляха" набув метафоричного значення. Це закарбувалося у фольклорній традиції у вигляді історичних пісень (зафіксованих, зокрема, у збірці "Історичні пісні українського народу" Драгоманова та Антоновича):

У славній Січі, у Чуті
Там козаки проживали
Із польської області
Вони собі здобич мали,
А дерли вони ляхів,
Дерли вони ляхів,
А де жид багатий,
То й того не минали
Не славна Чута
Густими дубами,
А славна Чута
З низу курінями
"Пам'ятайте ж, ляхи,
Де козацькії шляхи,
Та й не забувайтесь,—
Нас до себе сподівайтесь,
Бо як ми живі будем,
То вас не забудем.
Хоч у десять годів,
Та до вас прибудем" [26].

Або ж: "тоді в святий день у божественний вівторок Хмельницький козаків до схід сонця пробуджає і стиха словами промовляє: Ей козаки-діти, друзі-молодці! Прошу, я вас, добре дбайте, від сна вставайте, козацький "отче-наш" читайте, на ляцькі табури наїжджайте, ляцькі табури на три частини розбивайте, ляхів мостивих панів у пень рубайте, кров їх ляцьку в полі з жовтим піском мішайте, віри своєї християнської в поругу на вічні часи не подайте"[27].

Що ж до поляків, то вони переходять від ідилічної картини України — цієї землі обітованої (представленої, зокрема, у праці Меховського "Трактаті про дві Сарматії" 1517 року,

де Україна постає в образі безкрайньої родючої рівнини, що плине молоком і медом, де риба з'являється "з божої роси", пшениця родить сама по собі без засіву, а трава на пасовиськах росте так буйно, що не можна проїхати возом[28], а також в майстерній версифікації Кльоновича ("Роксоланії" 1584 року) до трактування українців як варварів: голота, бестії, чернь, розбійники, гультяї тощо, які зрадили спільній вітчизні — Речі Посполитій і прагнули не залишити тепер жодного ляха на світі, бо, мовляв, відніні швидше язики лядські назад обернуться, ніж ляхи будуть над нами панувати.

У добу ж Гетьманщини образ ворога-поляка деактуалізувався, перейшов у площину споминів, коли у центрі візій, як і раніше, лишалися поляки, однак колишній ворог-лях специфічно роздвоївся, що досить влучно може бути проілюстровано метафорою Самійла Величка, який назвав козацько-польські війни боротьбою проти братів, але разом з тим і ворогів наших — польських савроматів. Хоча Мазепа в одному зі своїх листів (1708 року) писав: "спершу зірки б опинилися на небі, а небо переоралося плугом, ніж Україна змогла б коли-небудь повернутися до корони польської, і козацький народ, що має од віку ненависть до польського, з'єднався з Річчю Посполитою, Jak swiat swiatem nie bedzie kozak polakowi bratem, обпікшися на воді лядського побратимства"[29].

З іншого боку, ровесник Мазепи Лазар Баранович в одному з віршів, виданої ним у 1671 році збірки польськомовних поезій "Lutnia Apollinowa", пише, звертаючись до уявного поляка:

Я б радів лиш, ляше-брате,
Коли б руську вмів ти знати,
Щоб вернулися часи ті
Як ходили турка бити,
І святий гнів на турчина,
Єднав ляха і русина[30].

Отож бачимо, що в тогочасних матеріалах (вірші Барановича, літопис Величка) українська і польська шляхта постають як брати, побратими. У Величковській інтерпретації савроматського міфу "поляк — це заволока, що покинув спільну оселю братів через корисливість і заздрість". А у автора "Історії Русів" — це простеження Божого Суду й Божої кари, що впала на тих, хто зруйнував "дух единства и братского согласия", який панував колись між єдиноплемінними народами — поляками та українцями — "от единого кореня славянского альбо сарматского", і від цього почалась "эпоха ужаса и губительства для обох народов, польского и русского". Причому стосунки поляка та руса і Величком, і автором "Історії Русів" трактуються, як історія Каїна і Авеля, де поляк, зрозуміло, є Каїном[31].

Таким чином, українсько-польські міжетнічні стосунки у різні часи залежали від конкретної історичної ситуації.

Примітки:

1 *Coser L.* The functions of social conflict. — New York—London, 1964.
2 *Schermerhorn R. A.* Comparative Ethnic relations: A Framework for Theory. — New York, 1970.
3 *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. — Спб., 1994.
4 *Павленко В. Н., Таглин С. А.* Факторы этнопсихогенеза. — Х., 1998. — С. 81—82.
5 *Там само.* — С. 83—84.
6 *Там само.* — С. 98.
7 *Там само.* — С. 99.
8 *Дзюба І.* Між культурою і політикою. — К., 1998. — С. 38.
9 *Рябчук М.* Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення. — К., 2000. — С. 194—195.
10 Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. — К., 1993. — С. 49.
11 *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию. — Спб., 1996. — С. 110—111.
12 *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. — М., 1995. — С. 220.
13 Mediaevalia Ucrainica. — С. 34—35.
14 Повесть временных лет / Под. ред. В. Андриановой-Перетц. — Спб., 1999. — С. 38—75.
15 *Григоріїв Н. А.* Поляки на Україні: польсько-українські відносини в історичній перспективі. — Скрентон, 1936. — С. 21.
16 *Sevcenko I.* Ukraine between East and West. — Edmonton—Toronto, 1996. — С. 114—116.
17 *Шевченко І.* Польща в історії України // Україна і Польща наприкінці століття: Незалежний культурологічний часопис "І". — 1997. — №10. — С. 13—14.
18 Польська культура в житті України. Історія. Сьогодення. — К., 2000. — С. 94.
19 Poland and Ukraine. Past and Present. — Edmonton—Toronto, 1980. — С. 113.
20 *Tereza Chynczewska-Hennel.* Swiadomosc narodowa szlachty ukrainskiej i kozaczyzny od schulku 16 do polowy 17 w. — Warszawa, 1985. — С. 133.
21 Историко-статистическое описание Черниговской епархии. — Чернигов, 1873. — Кн. 1. — С. 120.
22 Міжетнічні зв'язки в українській антропонімії 17 ст. — К., 1989. — С. 35.
23 *Baranowski B.* Narodowo-wyzwolncya walka ludu ukrainskiego w 17-wieku // Nowe drogi. — 1954. — №1. — С. 32.
24 Патерик Києво-Печерський / Упор. І. Жиленко. — К., 2001.
25 *Вишенський І.* Твори / Перекл. В. Шевчука. — К., 1986.
26 Исторические песни малорусского народа (с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова). — Т. II. — К., 1875. — С. 16.
27 *Там само.* — С. 6—7.
28 *Меховский Матвей.* Трактат о двух Сарматиях / Пер. С. А. Аннинского. — М.—Л., 1936. — С. 94—96.
29 *Яковенко Н.* Нариси історії України з найдавніших часів до кінця 18 ст. — К., 1997. — С. 252.
30 *Там само.* — С. 252.
31 *Яковенко Н.* Брати/вороги або поляки очима українців 17—18 століть // Незалежний культурологічний часопис "І". — 1997. — №10. — С. 163—165.

КЛОПОТИ З КУЛЬТУРОЮ. ПРО АВТОРИТЕТ ЕТНОГРАФІЇ *

Джеймс КЛІФФОРД

Подаємо за виданням: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* — Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1988. — P. 21—54.

Наприкінці XIX століття етнограф, на відміну від мандрівника, а особливо місіонера і адміністратора, які зазвичай проводили багато часу на теренах, володіли добрими контактами і знанням місцевої мови, не мав апріорі гарантованої слави найкращого знавця тубільних культур. Розвій теренових досліджень, що відбувся в Америці від Франка Гамілтона Кашінґа (дивака) до Маргарет Мід (постать всенаціонального масштабу), значущий. В цей період витворився особливий авторитет — авторитет і науково підтверджений, і опертий на унікальний особистий досвід. У 20-ті роки Б. Малиновський відіграв головну ролю у формуванні довіри до польового дослідника, з цього огляду пригадаємо собі, як він нещадно критикував некомпетентність суперників у полі. Скажімо, колоніальний суддя Алекс Рентоул, який із зухвалою сміливістю наважився піддати сумніву наукове відкриття концепції батьківства на Тробріандах, був "відлучений" на сторінках журналу "Мен" за непрофесійний, характерний "поліційному суддеві" підхід (див.: Rentoul 1931, Malinowski 1932). Аматорство в польових дослідженнях ще жорсткіше критикував А. Р. Редкліф-Браун, який, за словами Яна Ленгама, дійшов аж до створення кодексу науковця-професіонала, скрупульозного дослідника суспільних законів (Langham 1981: розд. 7). Як наслідок, те, що поставало результатом вдалих польових досліджень першої половини XX століття було сплавом загальної теорії та емпіричних досліджень, або етнокультурного аналізу й етнографічного опису.

Польовий дослідник-теоретик прийшов на зміну поділу на "людину на місці" (за висловлюванням Джеймса Фрезера) і соціолога або антрополога в метрополії. Цей поділ праці був відмінний в різних національних традиціях. Наприклад, Морган в Сполучених Штатах сам безпосередньо досліджував принаймні деякі культури, що слугували емпіричною базою його соціальної теорії; а Боас був одним з перших, для кого виниклива польова робота стала умовою, без якої неможливий поважний антропологічний дискурс. Одначе, аж доки Малиновському, Редкліф-Браунові і Мід не вдалося успішно усталити норму науковця з університетською підготовкою, науковця, який випробовує і виструнчує теорію на основі своїх власних спостережень, доти панував дещо інший розподіл етнографічних знань. Візьмемо працю "Меланезійці" (1891) Р. Н. Конґрінтона, ця детальна компіляція фольклору і обрядовості створена автором-місіонером; робота була написана після доволі тривалого вивчення матеріалу в процесі інтенсивної й щільної співпраці з тубільними перекладачами й інформаторами. Книга та не побудована як "результат" польових досліджень, не висуває жодного цілісного способу інтерпретації — функціонального, історичного чи будь-якого іншого. Книга містить примітивні узагальнення і нагромадження еклектичної інформації. Конґрінтон був свідомий своєї некомпетентності і був переконаний, що життя тубільців можна адекватно зрозуміти тільки після десяти і більше років побутування з ними та наукових спостережень (С. VI—VII). Усвідомлення проблематичності зрозуміти світ чужих народів — необхідності багаторічного вивчення, а потім відучування себе, труднощів глибокого опанування мови — великою мірою характеризує праці покоління Конґрінтона. Ці положення згодом були поставлені під сумнів більш послідовною теорією культурного релятивізму моделі Малиновського. Нові польові дослідники рішуче відмовлялися від інституту "людей на міс-

* Переклад з англійської Марії Маєрчик.

За наукове редагування тексту авторка перекладу щиро дякує проректору Львівського національного університету ім. І. Франка, к. ф. н. Зубрицькій Марії Олексіївні та старшому науковому співробітникові ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, к. ф. н. Бріциній Олександрі Юріївні.

ці" — місіонерів, адміністраторів, купців, мандрівників, аргументуючи це тим, що знання людей "на місці" не були ані достатньо нейтральними, ані підкріплені релевантними науковими гіпотезами.

Ще перед появою професійної етнографії такі автори, як Дж. Ф. МакЛенан, Джон Леббок і Е. Б. Тайлор намагалися перевіряти якість матеріалів, на які опиралися їхні теоретичні побудови. Робили це згідно з рекомендаціями "Нотаток і питальників" і, як, скажімо, Тайлор, упродовж років співпрацювали з талановитими тереновими пошукачами, такими, як місіонер Лорімер Фісон. По 1883 році Тайлор, тоді новопризначений викладач антропології в Оксфорді, працював над проблемою збору етнографічного матеріалу фахівцями. За взірець слугувала подібна робота Бюро Етнології Сполучених Штатів. Тайлор брав участь в створенні комітету, що мав займатися північно-західними племенами Канади. Першим представником комітету на теренах став Е. Вільсон, місіонер, що понад дев'ятнадцять років трудився в поселеннях індіанців Оїбва. Невдовзі змінив його Боас, фаховий фізик, що власне був у процесі перепрофіляції на професійного етнографа. Георг Стокінґ переконливо довів, що зміна Вільсона на Боаса *"...знаменує початок важливого етапу в розвитку британської етнографічної методи: збір інформації академічно вишколеними природознавцями, які знайшли своє покликання в антропології, а також брали участь у формуванні й аналізі антропологічних теорій"* (1983:74). Водночас з ранніми оглядовими працями Боаса і появою у 90-их роках XIX століття інших природознавців-тереновиків, таких, як А. С. Гаддон і Белдвін Спенсер, розпочався рух до професійної етнографії. Експедиція до проливу Торреса 1899 року стала кульмінаційним здобутком того "перехідного покоління" (як висловився Стокінґ). Новий стиль роботи разюче відрізнявся від стилю місіонерів та інших аматорів, що працювали на теренах, і визначив загальний пост-тайлерівський керунок *"зблизити між собою емпіричні й теоретичні складові антропологічних студій"* (1983: 72).

Утвердження інтенсивного включеного спостереження як обов'язкової професійної норми мусило, однак, дочікуватися генерації Малиновського. Зазвичай, представники "перехідового покоління" не мешкали більше року на одному місці, аби опанувати місцевий діалект і здобути персональний дослідницький, близький до ініціації, досвід. Вони промовляли не як люди втаємничені в культуру, а зберігали позицію споглядача, природознавця-документаліста. Єдиним винятком аж до 30-их років залишався Франк Гамілтон Кашінґ. На думку Картіса Гінслея, тривала робота Кашінґа серед індіанців Зуні, його глибока зануреність у триб їхнього життя *"...призвела до труднощів з верифікацією і можливістю порозумітися... Середовище антропологічних наук, беручи приклад з інших наук, вимагало пошуку спільного дискурсу, каналів стабільної комунікації і хоча б мінімальної згоди щодо методів оцінювання"* (1983:66). Інтуїтивне, надміру суб'єктивне розуміння Кашінгом культури індіанців Зуні не могло прислужитися росту наукового авторитету праці.

Назагал, допіру до останніх років XIX століття етнограф і антрополог — перший описував і тлумачив звичаї, а другий будував загальні теорії людських культур — діяли кожен у своєму керунку. (Важливо відчувати "напруження" поміж етнографією й антропологією, щоб правильно розуміти нове, можливо тимчасове, поєднання тих двох наук). Малиновський демонструє нам образ нового "антрополога", він сидить навпочіпки біля таборового вогнища, слухає, спостерігає, розпитує, записує й інтерпретує життя на островах Тробріанда. Літературним маніфестом нового підходу є перший розділ "Аргонавтів" зі світлиною, на якій намет антрополога встановлено поміж хатинками кірівініан. Найбільш проникливе методологічне обґрунтування цього нового стилю подибуємо в праці "Андаманські остров'яни" Редкліфа-Брауна. Обидві згадані книги були опубліковані упродовж одного року. І хоч їх автори розробили цілковито відмінні стилі польової роботи, однак обидва ці ранні тексти пропонують виразні аргументи на користь особливої авторитетності етнографа-антрополога.

У чернетках першого вступу до праці "Аргонавти" віддзеркалився намір Малиновського переконати читачів, що подані ним факти були зафіксовані об'єктивно і не є суб'єктивними вигадками (Stocking 1983:105). Більш то-

го, він цілком усвідомлював, що *"в етнографії існує велетенська дистанція між сирим інформаційним матеріалом, який фіксує дослідник зі слів тубільців чи з калейдоскопу племінного життя під час польових досліджень, і остаточним, науково осмисленим оформленням цих фактів"* (Malinowski 1922:3—4).

Різні літературні прийоми, використані в "Аргонавтах" (як захоплюючі наративні конструкції, використання оповіді "в теперішньому етнографічному часі", оманлива драматизація участі автора в житті тробріандців), техніки, які використав Малиновський, щоб *"його власний досвід, досвід тубільців міг також стати досвідом читача"*, були добре проаналізовані Стокінґом (Stocking 1983:106; а також Payne 1981; розд. 3). Малиновський чимало розмірковував над труднощами верифікації і звітів, через що Кашінґ був виштовхнутий на маргінес професійного життя. Віддзеркаленням цього неспокою є вражаюча кількість опублікованих в "Аргонавтах" фактів, 66 фотографій, "Хронологічна таблиця подій, пов'язаних з культом Кулі, свідком яких був автор", плавний перехід від безособового опису типових звичаїв до описів штибу "Я був свідком..." і "Наша команда, пливучи з півночі...". "Аргонавти" є багаторівневою нарацією на тему життя на Тробріандах, а водночас і на тему польових етнографічних досліджень. Для того покоління етнографів, якому вдалося надати включеному спостереженню науковий статус, ця праця стала взірцем. Оповіді про хід дослідження вбудовані в текст "Аргонавтів", у відомі праці Мід про Самоа, а також у "Ми — Тікопія", і стали імпліцитними оповідями, представленими у всіх професійних працях про екзотичний світ. І якщо наступні етнографічні твори не мусили містити розлогих звітів польових досліджень, то лиш тому, що дослідження ці вже не ставилися під сумнів, якщо автор повідомив одним реченням, подібно, як Ґодфрі Ленгардт на початку своєї праці "Божество і досвід" (1961:VII): "Книга ця обіперта на дволітню працю серед племені Дінка в 1947—1950 роках".

В 20-тих роках новий польовий дослідник-теоретик установив вельми ефективний науковий і літературний жанр — етнографію, комплексний опис культури, пов'язаний із включеним спостереженням (Thornton 1983). Новий стиль роботи спирався на інституційні й методологічні новації, що допомагали оминути перепони швидкому опануванню чужих культур, чим займалися найкращі представники покоління Кондрінґтона. Коротко підсумуємо.

По-перше, постать польового дослідника була визнана як громадськістю, так і спеціалістами. Такі знамениті постаті, як Малиновський, Мід і Марсель Ґріоль, витворили образ етнографії, яка вимагає не лише наукових якостей, але й ризику. Фаховий етнограф під час навчання опановував новітні аналітичні техніки і наукові способи тлумачення матеріалу. Це давало йому перевагу перед присутніми на теренах аматорами: спеціаліст мав певність, що швидше сягне серця культури, вихопить найістотніші інститути і структури. Усвідомлення культурного релятивізму відрізняло теренового дослідника від місіонерів, адміністраторів та інших, чиє ставлення до тубільців було, вірогідно, більш емоційним, і які були, окрім усього, заклопотані проблемами управління й навертання до християнства. Окрім наукової вишколеності та усвідомлення релятивізму, в новій формі досліджень сформувалося ще чимало різноманітних приписів, що швидко набули статусу норм: дослідник повинен був жити в тубільному поселенні, володіти тубільною мовою, мешкати там упродовж тривалого (хоч рідко указаного) часу, вивчати певні класичні теми тощо.

По-друге, існувала мовчазна згода у тому, що етнографу "нового стилю", замешкування якого на теренах рідко тривало довше двох років, а часто було й значно коротшим, достатньо було вмінь "використовувати" мову тубільців, але не вимагалося вдосконалювати володіння нею. У відомій статті 1939 року Маргарет Мід формулює думку, що згідно з порадами Малиновського, аби уникнути посередництва перекладача і провадити дослідження місцевою мовою, етнограф не повинен націлюватися на "віртуозне" оволодіння нею, а достатньо вміти нею "користатися", аби запитати, підтримати розмову і загалом давати собі раду в чужій культурі, тим часом вивершуючи дослідження намічених аспектів тубільного життя. Підтверджувалося це і її власним стилем роботи, що передбачав нетривалі приїзди і зосередження на визначених темах, якот "дитинство" чи "особистість", що слугува-

ли за "типи" для цілісної культурологічної моделі. Її позиція щодо "використання" мови була типовою для покоління етнографів, для якого, скажімо, авторитетною була монографія під назвою "Нуер", написана на основі заледве одинадцяти місяців доволі утруднених досліджень. Стаття Маргарет Мід зіштовхнулася з різкою критикою Роберта Лоуі (1940), представника старшої, боасівської генерації, який відстоював більш філологічну орієнтацію. Але це було лиш занепокоєння ар'єргарду: загальноприйнято вважалося, що поважне дослідження могло проводитися на основі річного чи дворічного контакту з чужою мовою (незважаючи на те, що, як мовив Лоуі, ніхто б не пізнав праць Пруста, перекладених з таким знанням французької).

По-третє, новій етнографії характерним була чітка акцентація на важливості спостережень. Культура розглядалася як набір типових видів поведінки, церемоній і дій, піддатних запису і поясненню вишколеним спостерігачем. Найдалі в цьому керунку пішла Мід (її здатність до візуального аналізу була справді надзвичайною). Учасник-спостерігач став загальноприйнятою нормою дослідника. Звісно, в найбільш вдалих студіях були використані всі можливі форми взаємодії, але рішуча першість визнавалася за візуальністю: інтерпретація була щільно прив'язана до опису. Загальне підозріливе ставлення до "привілейованих респондентів", що з'явилося по Малиновському, віддзеркалювало планомірне надання переваги (методологічним) спостереженням перед (упередженою) інтерпретацією місцевих авторитетів.

По-четверте, переконливі теоретичні узагальнення мали допомогти академічним етнографам "дістатися суті" культури швидше, ніж це зможе зробити хто інший, наприклад той, хто старанно колекціонує звичаї і вірування. Не гаючи часу на доглибне і детальне вивчення тубільців, їхніх складних мов та традицій, дослідник міг зосередитися на вибіркових даних, які мали підвести до осягнення внутрішньої конструкції чи структури культурної цілості. "Метод генеалогії" Ріверса, а також модель "соціальних структур" Редкліфа-Брауна власне були покликані уможливити цю дорогу навпростець. Вважалося, що можна вихопити ключові терміни спорідненості, не знаючи поважно місцевої мови, а діапазон необхідних, диктованих контекстом даних залишався для зручності вузьким.

По-п'яте, оскільки розглядувану як складену цілість культуру не вдавалося опанувати за короткий час роботи, новий етнограф намагався зосередитись на тематично відібраних інститутах. Він не прагнув здійснити повну інвентаризацію чи опис усіх звичаїв, а навпаки, опанувати цілість через одну чи декілька її складових. Я вже відзначав, що в цьому сенсі на привілейованому місці опинилася соціальна структура. Могли також бути використані обряди родинного циклу, комплекс таких ритуалів, як перстень Кула або церемонія Навен, а також цикл традицій, пов'язаних з господарством, політикою тощо. Зі здебільшого риторично синекдотичних позицій нової етнографії, частина розглядалася як мікрокосм або аналогія цілості. Такий показ інституцій на загальнокультурному тлі як спосіб змалювання цілісного світу цілком пасував до реалістичних літературних норм.

По-шосте, представлені в такий спосіб цілості, будучи продуктами короткотривалих досліджень, мали зазвичай синхронний характер. Під час інтенсивних теренових досліджень етнограф міг досить вірогідно написати нариси тільки "сьогочасної етнографії" — річний цикл, перелік ритуалів, зразки характерних поведінкових моделей. Запровадження довготривалих історичних студій неймовірно ускладнило б завдання теренової праці нового стилю. Таким чином, по тому, як Малиновський і Редкліф-Браун розкритикували "історію припущень" дифузіоністів, було неважко виключити з об'єктів теренових досліджень діахронічні процеси, це призвело до цілком очевидних сьогодні наслідків.

* * *

Ті новації прислужилися доказом дієвості польової роботи з включеним спостереженням. Сукупний ефект цих метод представлений у праці Еванса-Прітчарда "Нуер", написаній 1940 року, яка є "демонстрацією сили" нової етнографії. В результаті одинадцяти місяців досліджень, проваджених — як довідуємося з вартого уваги вступу — у вельми складних умовах, Еванс-Прітчард, окрім іншого, зумів створити класичну працю. Він прибув до країни Нуерів у тилах карального

військового походу, організованого на наполегливі прохання англо-єгипетського уряду в Судані, тривалий час викликав своїм інтересом підозри. Допіру останні кілька місяців свого побуту міг достатньо результативно спілкуватися з інформаторами, котрі, як відзначав автор, вправно ухилялися від запитань.

Хоч Еванс-Прітчард не мав великих планів і не приховував труднощів провадження роботи, однак зумів представити свої дослідження як демонстрацію правильності теорії. Автор зосередився на політичній і соціальній "структурі" Нуерів, розглядаючи її як вичленений набір реляцій між територіальними одиницями, класами, віковими групами й іншими непостійними категоріями. Ці аналітично відібрані елементи представлені на тлі "екологічної" основи, себто розгляду міграційних процесів, скотарства, категорій часу і простору. Еванс-Пратчард чітко відрізняв свою методу від "припадкового", як він називав, способу документації Малиновського. "Нуер" не є широко закроєним корпусом спостережень і текстів мовою аборигенів, як це було в "Аргонавтах" чи "Коралових садах" Малиновського. Еванс-Прітчард категорично стверджує, що *"...факти можна відібрати і упорядкувати тільки в освітленні теорії"*. Щоб навіть просто вичленити суспільно-політичну структуру необхідно бачити каркас. *"Якщо мене звинуватять, що я відбирав факти задля ілюстрування моєї теорії, — провадить він далі, — значить мене зрозуміли правильно"* (1969:261).

В праці "Нуер" Еванс-Прітчард рішуче домагався визнання правочинності впливу наукових узагальнень на напрямок пошуків і систематизацію даних. У багатьох місцях книга має радше форму дискусії, ніж опису, хоч і у цьому автор непослідовний: теоретична дискусія переривається численними тонко відзначеними і описаними фактами й інтерпретаціями життя нуерів. Фрагменти ті виконують роль чогось більшого, ніж просто "ілюстрації", оскільки мимохіть втягують читачів у скомпліковану суб'єктивність включеного спостереження. Це видно з характерного фрагменту, де автор змінює цілий ряд дискурсивних точок зору: *"Важко знайти англійський відповідник, який передавав би нюанси племінного соціального статусу diel. Назвати б їх аристократами, та не хочеться цим сказати, ніби нуери вважали їх вищими рангом, бо, як ми вже чітко відзначили, для нуерів неприйнятно, коли одна людина розпоряджалася іншою. Назагал (а далі це обґрунтуємо детальніше) для dial був характерним радше престиж, аніж вищий ранг, і радше вплив, аніж влада. Якщо ти dil племені, в якому живеш, то ти є більше, ніж простим його членом. Ти один з володарів краю, сіл, пасовищ, рибних ставів і джерел. Інші живуть тут завдяки одруженню з членами твого клану, адаптації до твого роду або іншим суспільним зв'язкам. Ти вождь племені і назва спису твого клану виконує функцію бойового кличу, коли плем'я йде на війну. В кожному селі, де є dil, мешканці згруповуються навколо нього, як худоба групується навколо бика"* (1969:215).

Перші три речення покликані підтвердити точність визначення, але автор водночас приписує "нуерам" набір усталених позицій. (Трохи пізніше ще поговоримо про цей стиль приписування). В наступних чотирьох реченнях, починаючи від "Якщо ти dil...", використання другої особи (однини), імітуючи співучасть, зближує читача і аборигена. В останньому реченні, поданому у формі відстороненого опису ситуації (яке читач тепер вже відчитує з точки зору учасника-споглядача), використана метафора, де нуери прирівняні до худоби. У восьми реченнях цього параграфу аргументи щодо визначення змінюються в діапазоні від уявної співучасті і до образного об'єднання зовнішнього та тубільного опису культури. Досягнуто суб'єктивного поєднання абстрактного аналізу і конкретного досвіду.

Згодом Еванс Прітчард відійшов від теоретичних позицій, яких притримувався у праці "Нуери", він перестав розглядати "суспільну структуру" як привілейовану. Кожний з поворотів тогочасної теоретичної думки був і залишається дискусійним. Однак, завдяки використанню різних комбінацій тих ідей в 1920—1950 роках постав авторитет академічного теренового дослідника-теоретика. Та специфічна амальгама зі сплаву інтенсивного особистого досвіду й наукового аналізу (що розумілися в той час водночас і як "обряд переходу", і як "лабораторія") постала як метод включеного спостереження. Метод цей, хоч і по-різному розумівся (та й тепер активно дискутується), все ж залишається визначальною рисою професійної антропології. Його глибока

суб'єктивність закорінена і в писаних, і в читаних етнографічних текстах.

* * *

"Включене спостереження" є формою стенографування з безперервним лавіруванням поміж зовнішнім і внутрішнім оглядом подій: з одного боку — проникливою фіксацією суті ситуацій і дій, а з іншого — відстороненням, аби зіставити ці значення з ширшим контекстом. У такий спосіб конкретні події набирають глибшого або загальнішого сенсу, структурної логіки і т. д. Вислів "включене спостереження" при дослівному розумінні звучить парадоксально, суперечливо, але можна його витлумачити логічно, якщо перефразувати в термінах герменевтики — діалектика досвіду й інтерпретації. Саме так його потлумачили найстійкіші його оборонці, ця традиція тягнеться від Вільгельма Дільтея через Макса Вебера до антропологів під знаком "символу й значення", таких як Кліффорд Ґірц. Досвіду й інтерпретації приписувалася різна вага, коли їх розглядали як підставу авторитету. В останні роки акцент остаточно змістився з першого елемента на другий. У цій і наступній частині розглянемо різні способи тлумачення досвіду й інтерпретації, а також розуміння їх взаємодії.

Зростаючий престиж теренового дослідника-теоретика обмежив (не усуваючи) кількість процедур і посередників, які при попередніх методах не можна було уникнути. Ми спостерігали, як вимога володіння мовою обмежилася рівнем, необхідним, аби за короткий час накопичити намічений об'єм даних. Завдання транскрипції і перекладу тексту, а також і ключову діалогічну функцію перекладачів і "привілейованих інформаторів" було відсунуто на другий план. Теренова робота зосереджувалася на *досвіді* науковця, включеного спостерігача. Сувора фігура чи оповідь творили образ чужинця, який входить у культуру, проходить своєрідну ініціацію і досягає "взаєморозуміння" (з мінімальними акцептацією й емпатією, але зазвичай вдавалося налагодити стосунки, близькі до дружби). З того досвіду у довільний спосіб вилонювався відповідний текст, писаний учасником-спостерігачем. Як побачимо далі, такий спосіб творчості скільки з'ясовував, стільки ж і заплутував. Варто, однак, серйозно усвідомити їх базове положення: тільки досвід дослідника може служити істинним джерелом компетентного знання тубільної культури.

Авторитет емпіричних досліджень засновувався на "відчутті" контексту чужої культури, на своєрідному набутому розумінні й відчуванні особливостей людей чи місця. Це часто видно з текстів ранніх професійних теренових дослідників. Чудовим прикладом може послужити впевненість Маргарет Мід, що через особливо тонке чуття форми, інтонації, дії, поведінки можна вловити фундаментальні підстави чи етос культури, так само і Малиновський підкреслював, що замешкуючи в тубільному поселенні, йому вдавалося вловлювати важко окреслювані, непіддатні облікові й визначенню, але змістовні деталі щоденного побуту. Чимало етнографів, як, наприклад, Колін Турнбулл у своїй праці "Лісові люди" (1962), вдаються до емпіричних досліджень, і не запропонувавши ще жодної гідної наукової гіпотези чи методи, проголошують оте етнографове "Я був там" як посвячений і як учасник.

Звичайно, важко сказати про досвід щось конкретне. Подібно до "інтуїції" він є чимось таким, що або є, або його нема, і апеляція до нього часто має присмак містифікації. Одначе, не піддаватимемось спокусі зводити всю багатозначність досвіду до інтерпретації. Хоч вони і взаємопов'язані, однак не тотожні. Розділення їх доречне хоча б через те, що часто на доказ вірогідності етнографічних даних висувається досвід. Найбільш істотна думка щодо ролі досвіду в історичних і культурологічних науках полягає в широкому понятті Verstehen[1] (нім. *розуміння* — перекл.). Згідно з вельми авторитетною думкою Дільтея (1914), розуміння інших можливе завдяки простому перебуванню з ними у спільному світі; але ж цей емпіричний світ — інтерсуб'єктивне підложжя об'єктивної форми знань — є достеменно тим, чого нема в зануреного в чужу культуру етнографа або, принаймні, що є для нього в таких обставинах

[1] Це поняття часто пов'язують з інтуїцією або емпатією, але як категорією етнографічною, Verstehen означає власне критику емпатичного досвіду. Прецизійне розуміння терміна стало предметом дискусії між дослідниками творчості Дільтея (Makreel 1975:6—7)

проблематичним. Перші місяці на теренах (а насправді — упродовж усього терміну) відбувається вивчення мови в найширшому розумінні цього слова. Дільтеївська "спільна сфера" мусить створюватися наново шляхом вибудовування нового емпіричного світу, згідно з яким конструюватимуться усі "факти", "тексти", "події" і їх інтерпретація. Цей процес індивідуального "вживання себе" в чужий світ має завше суб'єктивний характер, однак незмінно залишається узалежненим від того, що Дільтей назвав "твердо усталеними експресіями", себто стійкими формами, завдяки яким реалізовується розуміння. Екзегеза тих усталених форм складає суть всієї систематизованої історико-культурної науки. Таким чином, досвід тісно пов'язаний з інтерпретацією. (Дільтей, як один з перших новочасних теоретиків, прирівняв процес вивчення культурних явищ до читання текстів). Однак, такі читання чи екзегеза неможливі без глибокої особистої зануреності, без актуального відчуття себе "удома", у своєму світі.

Згідно з Дільтеєм, етнографічний "досвід" можна розглядати саме як зведення спільного, значимого світу, який промальовується інтуїтивно, через відчуття, сприйняття та здогадки. Таким чином, залучаються ознаки, натяки, дії і шматки сенсів, які опісля цілеспрямовано допрацьовуватимуться інтерпретацією. Такий фрагментарний досвід можна розглядати як естетичний і\або передбачаючий. Тут можемо хіба коротко проілюструвати цей стиль розуміння етнографічних процесів. Чудовим прикладом естетичного ґатунку є написана в 1931 році А. Л. Кроебером рецензія на книгу Маргарет Мід "Зростання в Новій Гвінеї": *"Перш за все виразно видно, що Маргарет Мід володіє дивовижним умінням швидко віднаходити найважливіші чинники, що формують особу в даній культурі, і фіксувати їх у вражаюче влучних і цільних нарисах, в результаті перед нами постає несподівано яскраве і реальне життя. Вочевидь, в основі цього таланту лежить дар інтелектуалізованої, але тонкої чуттєвості, а також висококласної інтуїції, яку ми розуміємо як вміння створити цілісну, переконливу картину на основі деталей, адже вчена часто мала до диспозиції лише їх, особливо, якщо зважити, що на вивчення мови й дослідження культури зсередини як цілости, і при цьому зосереджуючись на проблемі виховання дітей, було відведено заледве шість місяців. У всякому випадку, якщо говорити про образ, то він є глибоко переконливим для рецензента, який не приховує подиву від переконливості даних і логічності викладу"* (С. 248). Інакше це формулює Моріс Лінгардт в книзі *"Камо: особа і міф в меланезійському світі" (1937)*, яка з огляду на дещо таємничий спосіб опису вимагає саме того естетичного, "гештальт" сприйняття, яке досконало відпрацювали Мід і Лінгардт. Підтримка Лінгардтом цього підходу має особливе значення, адже, беручи до уваги його незвично тривале перебування на теренах і глибоке знання меланезійської мови, така "метода" не може розглядатися як певна раціоналізація, необхідна у випадку короткотривалих етнографічних досліджень: *"Насправді, контакту з іншими ми досягаємо не шляхом аналізу. Радше, сприймаємо його в його цілості. Спочатку можемо нашкіцувати його образ в загальних рисах або однією деталлю, яка репрезентує цілість і правдиво віддзеркалює його сутність. Та оця остання вислизне від нас, якщо ближнього свого сприймаємо лише в категоріях інтелектуальних"* (С. 2).

Інший спосіб серйозного сприйняття досвіду як форми етнографічних знань знаходимо в роботі Карла Ґінзбурґа (1980). Вчений студіював комплекс мантичної традиції. Його дослідження обіймає широкий діапазон від тлумачення давніми мисливцями слідів звірів, через месопотамські способи пророцтв, відчитування знаків в Гіпократовій медицині, зосереджується на деталях виявлення фальсифікованих зразків мистецтва, і аж до Фройда, Шерлока Холмса і Пруста. Ці види неекстатичних способів ворожіння орієнтовані на ситуативне відношення між значеннями і базуються на здогадках, на відчитуванні у ствердний спосіб суперечливих даних і "випадкових" подій. Ґінзбурґ пропонує свою модель "здогадкових знань" як здисциплінований, неузагальнюваний, абдуктивний спосіб сприйняття, що має важливе (хоч і невизнане) значення для культурологічних наук. Віднесемо його до слабких спроб чітко пояснити, як хтось відчуває те, як саме відбувається чиєсь входження у незнайому етнографічну ситуацію.

І власне тому, що неможливо дати дефініцію "досвіду", він слугував дієвим гарантом

авторитетності етнографії. Звернімо увагу на певну нечіткість терміна. Досвід передбачав активну присутність, сенситивний контакт з пізнаваним світом, порозуміння з місцевими мешканцями, однозначність сприйняття. Та він допускав також наявність накопичених, поглиблених знань ("її десятилітній досвід життя на Новій Гвінеї"). Всі ці підстави разом санкціонують реальність, хоч і труднощі з переданням етнографічного чуття чи нюху до "її" чи "його" людей. Але це нічого не варте, цей "світ", якщо розглядати його як експериментальний витвір досвіду, є суб'єктивним, а не діалогічним чи інтерсуб'єктивним. Етнограф накопичував *особисті* знання про культуру (присвійна форма "мої люди" ще донедавна активно побутувала в етнографічних колах, але насправді ця фраза означала тільки "мій досвід").

* * *

Доволі очевидно, що авторитет, базований на досвіді, і з огляду на нечіткість його критеріїв — необґрунтована віра в "метод" включеного спостереження, в силу взаєморозуміння, в емпатію тощо — рано чи пізно мав зазнати критики з боку віртуозів герменевтичної антропології. Питання діалектики досвіду й інтерпретації нарешті дочекалося посиленої уваги й опрацювання (див., наприклад, Geertz 1973:1976; Rabinow & Sullivan 1979, Winner 1976; Sperber 1981). Інтерпретація, оперта на філологічну модель "читання" тексту, постала рафінованою альтернативою безперечно наївному авторитетові емпіричної методи. Інтерпретативна анропологія демістифікувала багато позицій, які до того некритично приймалися при конструюванні етнографічних нарацій, класифікацій, спостережень і описів. Вона приклалася до увиразнення креативних (і в ширшому розумінні — поетичних) процесів, у результаті яких об'єкти "культури" приймаються і опрацьовуються як значимі.

На чому базується розуміння культури як набору текстів, призначених для інтерпретації? Класичне з'ясування цього знаходимо в нарисі Поля Рікера "Модель тексту: значимий акт як текст" (1971). Кліффорд Гірц в кількох переконливих і проникливих дискусіях адаптував теорію Рікера до антропологічних польових студій (1973: розд. 1). Інтерпретації передує "текстуалізація", створення ділтеївських "усталених експресій". Це процес, в якому незаписані звичаї, мова, вірування, усна і ритуальна традиції починають розглядатися як система, як потенційно значима цілість, вилучена з дискурсивної і актуальної ситуації. У момент текстуалізації ця значима система більш чи менш стало співвідносна з контекстом; кінцевий результат цього процесу нам відомий у репрезентації великої частини того, що вважається конденсованим етнографічним описом. Наприклад, ми говоримо, що певні інституції або види поведінки є типовими для цієї культури або вони є елементами встановлення комунікації в її межах, як у випадку відомих півнячих боїв Гірца, які стали дуже важливим топосом культури Балі. Формуються поля синекдох, де частина співвідноситься з цілим, а ціле — його ми часто називаємо культурою — складається із тих частин.

Насправді Рікер не упривілейовує реляцію *частина—ціле*, ані інші аналогічні схеми, які представляють функціональний або реалістичний підходи. Він тільки наголошує, що існує безперечний зв'язок між текстом і "світом". Світ неможливо збагнути напряму; ми формуємо своє уявлення про нього на основі його частин, а ці частини необхідно концептційно і перцептційно вичленити з потоку досвіду. Таким чином, текстуалізація генерує значення шляхом безперервного висмикування фактів чи подій, а потім поміщення їх в контекст реалій. Твориться знайомий вид авторитету, який покладається на право репрезентувати окремі змістовні світи. Етнографія є інтерпретацією культур.

Другим ключовим кроком в теорії Рікера є аналіз того, як саме "дискурс" стає текстом. Дискурс, згідно з класичними ідеями Еміля Бенвеніста (1971:217—230), це спосіб комунікації, при якому реалії суб'єкта дії і безпосередня комунікативна ситуація є внутрішніми. Для дискурсу характерні особові займенники "я" і "ти" (або названі, або випливають з контексту), і вказівні "цей", "той", тощо, які означують радше теперішність обставини дискурсу, аніж щось поза ним. Дискурс не виходить за межі конкретної ситуації, в якій суб'єкт засобами мови встановлює діалогічну комунікацію. Рікер доводить, що дискурс не можна інтерпретувати окремо поза обставинами, у потенційно публічний спосіб, так, як читаєть-

ся "текст". Щоб зрозуміти дискурс, "ти маєш бути там", в реальності суб'єкта дискурсу. Щоб дискурс став текстом, треба, за словами Рікера, аби він став "автономним", відділеним від конкретної оповіді та авторських інтенцій. Інтерпретація не є бесідою. Вона не залежить від присутності мовця.

Істотність цього розмежування для етнографії є, мабуть, цілком очевидною. Завше, від'їжджаючи, етнограф забирає тексти з собою, щоб потім інтерпретувати їх (а до тих привезених "текстів" можемо зарахувати і спогади — події, прикрашені, спрощені, висмикнуті з безпосереднього контексту, аби інтерпретувати їх пізніше в реконструкціях і описах). Текст, на противагу до дискурсу, може подорожувати. І хоч більшість етнографічних текстів продукуються в полі, однак дійсне творення етнографії відбувається деінде. Дані, що здобуваються в процесі дискурсу, діалогу, можуть бути зафіксовані лише в текстуалізованій формі. Випадки й несподіванки в час польових студій стають нотатками з терену. Досвід стає нарраціями, знаковими ситуаціями або прикладами.

Цей переклад досвіду дослідника у текстову форму, відділену від дискурсивних обставин його творення, має важливі наслідки для авторитету етнографії. Так, етнографічні дані, переформульовані в цей спосіб, більше не сприймаються як процес комунікації певних осіб. Пояснення і описи звичаїв інформаторами більше не супроводжуються фразами "такий-то сказав так і так". Текстуалізовані ритуал чи подія більше не пов'язані з їх конкретними учасниками. Натомість ці тексти стають втіленням контексту, "культурною" реальністю. Мало того, оскільки реальні автори виявляються відірваними від своїх творів, слід придумати загального автора, що представляє світ чи контекст, в який умовно перенесено цей текст. Цей узагальнений автор має різні імена: точка зору тубільців, "тробріандці", "нуери", "догони", ці й інші назви зустрічаємо в етнографічних текстах. "Балійці" виконують роль автора в текстуалізованих Гірцем півнячих боях.

Етнограф має, отже, вельми особливий стосунок до джерела культури або "абсолютного суб'єкта" (Michel-Jones 1978:14). Існує спокуса прирівняти етнографа до інтерпретатора літератури (і це порівняння зустрічається щодалі частіше), точніше сказати — до традиційного критика, який своє завдання бачить у тому, щоб підпорядкувати різні значення тексту єдиній скритій інтенції. Представляючи нуерів, тробріадців чи балійців як цілісні суб'єкти, джерела значимих інтенцій, етнограф перекшталтовує виявлені двозначності й розбіжності сенсів в цілісний портрет. Однак, важливо звернути увагу на те, що залишилося поза увагою. Дослідницький процес було відділено від текстів, які він творить, і від умовного світу, твореного тими текстами. Обставини дискурсивної ситуації і постаті співрозмовників відфільтровуються. Але інформатори — разом з нотатками з терену — є ключовими посередниками, яких зазвичай вилучали з авторитетних етнографічних праць. Діалогічні, ситуативні нюанси етнографічної інтерпретації вірогідно теж будуть вилучені з остаточно представленого тексту. Не повністю вилучені, звичайно; існують певні *місця*, де репрезентується дослідницький процес.

Стає відомо все більше окремих теренових звітів (цей різновид досліджень все ще схильні розцінювати як суб'єктивний, "м'який" або ненауковий), і навіть в межах класичних етнографічних праць більш чи менш шаблонні "оповіді про взаєморозуміння" виказували, що дослідник перебував у класичному статусі включеного спостерігача. Ці оповіді подаються часом розлого, інколи мимохідь, наївно чи іронічно. Зазвичай оповідають вони спочатку про несприйняття етнографа тубільцями, непорозуміння, відсутність контакту — в досліджуваній культурі такий статус близький до дитячого. У "Bildungsgeschichte" [нім. "Історії закладів" — перекл.] етнографії місце того стану наївності чи сум'яття заміщено дорослими, впевненими, позбавленими ілюзій, знаннями. Знову звернімося до прикладу півнячих боїв у Гірца — ситуація первинного відчуження балійців, незрозумілий "безособовий" статус автора кардинально змінюється в оповіді про облаву поліції [1973:412–417]. Цей трафунок робить балійців і автора співучасниками, що дозволяє авторові в подальшому аналізі виступати у ролі всюдивхожого, добре інформованого тлумача і їх речника. Такий інтерпретатор поміщає ритуальний спорт як текст в контекстуальний світ, і блискуче "відчитує" його культурні значення.

Раптове зникнення Гірца у його звітах — його квазі невидимість при включеному спостереженні — є прикметним. Тут він дотримується встановлених правил, аби здобути етнографічний авторитет. Врешті-решт, залишається непоміченим, що суттєва частина дослідження півнячих боїв як тексту є діалогічною, автор радше бесідує віч-на-віч з конкретним балійцем, а не відчитує культуру "з (його) подачі" (1973:452).

* * *

Інтерпретативна антропологія, розглядаючи культуру як набір текстів, об'єднаних хибно, а інколи й протирічно, і підкреслюючи творчо-поетичне начало у всіх колективних дійствах, значно доклалася до зниження авторитету етнографії. Незважаючи на свою чітку спрямованість до реалістичного змалювання дійсності, не оминула її загальна гостра критика з боку противників "колоніальних" уявлень, які, починаючи з 1950 року, відкидали спроби змалювання культурних реалій інших народів, аби не загрожувати їхньому розумінню власної реальності. Починаючи від ранніх критичних листів Мішеля Леіріса, а також Жака Макета, Талала Асада і багатьох інших, наголошувалося на неадекватності етнографічних інтерпретацій у звітах (Leiris 1950; Maquet 1964; Asad 1973). З того часу ані досвід дослідника, ані аналітичне опрацювання цього досвіду вже більше не розглядалися як достовірні. Неухильно формувалося розуміння етнографії не як досвіду й інтерпретації окремо розглядуваної "іншої" дійсності, а радше як процес переговорів щонайменше між двома свідомими, політично значимими суб'єктами, але часто їх було більше. Парадигма досвіду та інтерпретації поступилася місцем дискурсивній парадигмі діалогу і поліфонії. Далі в цьому розділі розглянемо появу таких форм авторитету.

При дискурсивному трибі етнографічної роботи увиразнюється проблема інтерсуб'єктивності всіх розмов разом з безпосереднім контекстом, в якому вони відбувалися. Робота Бенвеніста про визначальну роль особових займенників і *deixis* власне звертає увагу на цей аспект. Кожне використання *Я* передбачає якесь *Ти*, а кожна дискурсивна ситуація безпосередньо пов'язана з конкретними спільними для співрозмовників обставинами: без розмови і контексту нема дискурсивних значень. Актуальність цих зауважень для етнографії цілком очевидна. Теренова робота великою мірою складається з подій мовних; але мова, згідно з Бахтіним, *"по суті перебуває на кордоні поміж своїм і чужим. Слово мови є словом наполовину ще чиїмось"*. Російський критик наполягає на переосмисленні мови в термінах конкретних дискурсивних ситуацій. Він пише: *"Не залишається у мові слів і форм "нейтральних", слів і форм "нічиїх"; мова використовується повністю, витікає через експресію й акценти"*. Отож, слова в етнографічних працях не можуть бути інтерпретовані монологічно, як авторські твердження або інтерпретація абстрактної, текстової дійсности. Мова етнографії проникнута іншими суб'єктивностями і особливими контекстуальними нюансами, бо кожна мова, згідно з Бахтіним, є *"реальною гетероглосною картиною світу"* (1953:293).

У тій групі етнографічних текстів, що репрезентують "дискурсивний" стиль досліджень, формується тенденція представляти також контекст дослідження і супутні діалогу обставини. Так, наприклад, у праці "Роздуми про польову роботу в Марокко" (1977) Пауль Рабінов змальовує специфіку обставин дослідження (серії конструйованих часів і місць) і (в дещо художній формі) перераховує своїх співрозмовників. І справді новий вид "звітів польових досліджень" (де праця Рабінова є однією з найбільш авторитетних) укладається в дискурсивну парадигму етнографічної роботи. Праця "Слова, мерці, долі"[2] (1977) Джін Фаврет-Саада є наполегливим і свідомим експериментом творення тексту в дискурсивному форматі. Вчена доказує, що в ситуаціях діалогу для етнографа завше відводиться особливе місце в мережі інтерсуб'єктивних стосунків. Не існує нейтральної точки зору у силовому полі дискурсивної диспозиції, у змінній матриці взаємин різних "я" і "ти".

Згадаємо кілька нових праць, що репрезентують дискурсивні процеси у формі діалогу між двома особами. Згадаємо *"Діалог жінок в етнографії"* Каміль Лакосте-Дужардін (1977),

[2] Книга Джін Фаврет-Саада перекладена англійською мовою під назвою "Смертельні слова" (1981), див., наприклад, ч. 2. Її досвід був осмислений на іншому рівні в (Favret-Saada and Contreras 1981).

"Вождь і я" Джіна-Пауля Думонта (1978), або *"Ніса: Життя і слова жінок! Kung"* Маржорі Шостак (1981). І ще дві інші роботи переконливо схвалюють діалогічний формат. Перша — це теоретичні роздуми Кевіна Дваєра над "діалогічністю етнології", побудовані на основі серії інтерв'ю з чільним інформатором, які привели Двайєра до рішення вибудувати свою етнографічну працю у формі практично дослівного запису розмов (1977, 1979, 1982). Друга — складніша праця Вінсента Крапанзано *"Тугамі: портрет марокан"*, послідовний запис серії інтерв'ю, що засвідчує неможливість відмежування інтерпретуючого "я" від текстуалізованого іншого (1980). І Дваєр, і Крапанзано розглядають етнографію як процес діалогу, в якому співрозмовники активно творять спільне розуміння дійсності. Крапанзано доводить, що це двостороннє конструювання притаманне кожному етнографічному сеансу, але його учасники радше схильні вважати, що просто ознайомлюються з реаліями співрозмовця. Так, наприклад, автор праці про острів'ян Тробріанда не відверто, в співпраці з інформаторами витворює версію їх реальності, а надає перевагу інтерпретації "точки зору тробріандців". Крапанзано і Дваєр запропонували довершені спроби відходу від літературно-герменевтичної традиції. В процесі цього, сприйняття етнографа як наратора і інтерпретатора почало змінюватися. Дваєр пропонує герменевтику "ранимості", наголошує на розладі теренових робіт, на роздвоєному стані і недосконалому контролі етнографа. Крапанзано, як і Дваєр, шукає шляхи представлення теренових досліджень поза текстуалізацією іншою людиною і інтерпретуючим "Я". (Етимологія стає нам тут у пригоді: слово "текст", як добре відомо, є спорідненим з "тканням", "ранимість" — з "роздертям" чи "пораненістю", в цьому розумінні — з відкриванням закритого авторитету).

Діалогічна модель увиразнює власне ті дискурсивні елементи — обставини й інтерсуб'єктивність, які Рікер вимушений був вилучити зі своєї моделі тексту. Але якщо авторитет інтерпретаційної моделі опирався на усунення діалогу, то правомірне також і зворотне твердження: чисто діалогічна модель подавляє неуникненний факт текстуалізації. Якщо етнографічні тексти, представлені як зустріч двох осіб, можуть успішно зображати взаємообмін між ними під час польових досліджень і представляти контрапункт авторських голосів, то вони продовжують репрезентувати *діалог*. Текст не повинен зберігати структуру діалогу, бо, як зауважив Стефан Тайлер (1981), хоч Сократ і фігурує як учасник своїх зустрічей, однак Платон утримує над діалогом повний контроль. Те відступання, але і не повне вилучення, поважності монологу характерне для всіх підходів, які розглядають етнографа як окремого персонажа теренових нарацій. Більше того, з'явилася зростаюча тенденція представляти в діалоговому творі співрозмовника етнографа як представника його або її культури чи, мовою традиційних реалій, роду — через що стають видимими загальні суспільні процеси[3]. Такі представлення поновлюють традицію синекдотичної інтерпретації, коли етнограф відчитує текст у зіставленні з контекстом і в цей спосіб конструює "інший" значимий світ. Оскільки важко при описі особи через діалог уникнути типізації, то можна, все ж, до певної міри чинити опір потягу авторитарно репрезентувати інших. Це залежить від уміння художньо передавати незвичність звучання іншого і усвідомлювати можливість взаємообміну.

* * *

Хоч етнографія і складається з дискурсів, а їх різні складові перебувають між собою в діалогічному зв'язку, це не значить, що етнографічні тексти повинні подаватися у формі дослівного діалогу. Як це показує Крапанхано в "Тугамі", насправді третій учасник, реальний чи уявний, мусить відігравати роль посередника в кожній зустрічі обох осіб (1980:147—151). Літературний діалог фактично є сконденсованою, спрощеною репрезентацією складних поліглосних процесів. Іншим способом репрезентації цього дискурсивного комплексу є сприймання усього перебігу польових досліджень як безперервних переговорів. Історія Марселя Гріоля і догонів добре відома і детально описана. Дослідження Гріолем космологіч-

[3] Про реалії "роду" див. (Lukacs 1964). Тенденцію розглядати особу як виразника культури можна спостерігати в Марселя Гріоля у праці "Бог води" (1848а). Ця ж ідея амбівалентно представлена у праці Шостака "Ніса" (1981). Про дискусію навколо цієї амбівалентності і складність книжки див. (Clifford 1986b:103-109).

них уявлень догонів у праці "Бог води" (1948) було однією з перших спроб діалогічної репрезентації етнографії. Разом з цим діалоговим процесом відбувався й інший, більш складний, адже цілком зрозуміло, що упродовж довготривалих, десятилітніх досліджень за змістом і ходом роботи Гріоля пильно стежили, і на них істотно впливали аторитети племені догон. І це не нова думка. Чимало етнографів відзначали, що часом в делікатний спосіб, а інколи й викличнo інформатори корегували або обмежували процес дослідження. Іоан Левіс (1973) в своїх провокативних роздумах про це навіть називає антропологію "формою плагіатства". Процес взаємообміну чудово висвітлив у своїй праці 1980 року "Ілонготські мисливці за головами" Ренато Росалдо; ця праця варта уваги з огляду на те, що в ній змальовано водночас і інтерпретовану іншу реальність, і сам дослідницький процес. Росалдо прибув у філіппінське високогір'я з наміром вивчити синхронний зріз суспільної структури; однак, попри свою нехіть, вимушений був безперервно вислуховувати нескінченні оповіді ілонготів про місцеву історію. З почуття обов'язку, покірливо, мовби в стані трансу записує він оповіді, заповнюючи нотатник за нотатником текстами, які вважав цілковитим непотрібом. Тільки повернувшись з експедиції, і після тривалого перегляду записів (про що говориться в праці) він усвідомив, що ці незрозумілі казки насправді забезпечили йому остаточний вибір теми: культурно відмінне відчуття нарації й історії ілонготів. Акцентація у випадку Росалдо отого "записування під диктовку" поставило руба найважливіше питання: "А хто власне є автором нотаток з терену?".

Питання надто делікатне і вимагає глибокого аналізу. Але вже достатньо сказано, аби зробити важливий висновок, що тубільці мають сильний і навіть вирішальний контроль над знаннями, отриманими в полі. Сучасна етнографічна наука перебуває в пошуках нових шляхів адекватного висвітлення впливовості інформаторів. Є декілька взірців для розгляду, але згадаємо ранні праці таких авторів, як Боас, Малиновський, Лінгардт та ін. Ці ранні етнографічні тексти відмінні від сучасних інтерпретативних монографій, що ототожнюються з особистим досвідом з теренів. Ми можемо розглянути той різновид авторитетних етнографічних текстів, коли ще не з'явилися політичні чи епістемологічні зауваження. Ці ранні тексти вміщували, як правило, більшість або й усі заперечення, висловлені інформаторами. Згадаємо про роль Джорджа Ганта в текстах Боаса або п'ятнадцять "транскритпорів", що перелічені у праці Лінгардта "Документи новокаледонійців" (1932).

Праці Малиновського є складним переходовим випадком. Його монографія демонструє часткову солідарність з модерними тенденціями. І хоч, загалом, працюючи з метою підтвердити авторитетність синтезу теорії й емпіричного матеріалу, здобутого в процесі поважних професійних польових студій, Малиновський, все ж, включив до своєї праці матеріали, що безпосередньо не підтверджували його цілком прозорі й зрозумілі інтерпретативні побудови. В численних надиктованих міфах і переказах, що опубліковані в його праці, зустрічалося чимало такого, чого він принципово не розумів. Результатом став відкритий текст, готовий для численних інтерпретацій. Корисно буде порівняти ці давні тексти з новочаснішою моделлю етнографії, де відбиралися події, покликані підтвердити цілеспрямовану інтерпретацію, і не більше. В цій новій, авторитарній монографії звучить тільки один голос — голос автора. Але в "Аргонавтах" і "Коралових садах" ми сторінку за сторінкою читаємо чарівні казки, які, на думку автора, позбавлені всякого сенсу. Ці надиктовані тексти повністю, за винятком лише фізичного запису, написані кимось під іменем *тробріандець*. Насправді всі нескінченні етнографічні тексти наперед містять у собі розмаїття описів, транскрипцій та інтерпретацій різних місцевих "авторів". Як унаявнити ці авторські уявлення?

Asad Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter.* — Ithaca Press, London, 1973.

Bahtin Mihail. *Discourse in the Novel* // The Dialogic Imagination /ed. Michael Holquist. — Austin: University of Texas Press, 1981. — P. 259—442.

Benveniste Emile. *Problems in General Linguistics.* — University of Miami Press, Coral Gables, Fla, 1971.

Clifford James. *On Ethnographic Allegory* // Writing Culture /ed. James Clifford, George Marcus. — Berkeley: University of California Press, 1986. — P. 98—121.

Codrington Ralph Henry. *The Melanesians.* New York: Dover, 1972.

Crapanzano Vincent. *The Writing of Ethnography* // Dialectical Anthropology. – 1977. – № 2(1). – P. 69–73.

- *Tuhami: Portrait of a Moroccan.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Dilthey Wilhelm. *The Construction of the Historical World in the Human Sciences* // Dilthey. Selected Writings /ed. H. P. Rickman/-Cambridge: Cambridge University Press, 1976. – P. 168–245.

Dumont Jean-Paul. *The Head Man and I.* – Austin: University of Texas Press, 1978.

Dwyer Kevin. *On the Dialogic of Fieldwork* // Dialectical Anthropology. – 1977. – N 2(2). – P. 143–151.

- *The Dialogic of Ethnology* // Dialectical Anthropology. – 1979. N 4(3). – P. 205–224.

- *Moroccan Dialogues.* – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

Evans-Pritchard Evans Evans. *The Nuer.* – Oxford: Oxford University Pres Press, 1969.

– *Man and Woman among the Azande.* – London: Faber and Faber, 1974.

Favret-Saada Jeanne. Les mots, la mort, les sorts.– Paris: Gallimard, 1977. Переклад: Catherine Cullen pt. *Deadly Words.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

– Разом з Contreras Josee. *Corps pour corps: Enquete sur la sorcellerie dans le Bocage.* – Paris: Gallimard, 1981.

Geertz Clifford. *The Interpretation of Cultures.* – New York: Basic Books, 1973.

- *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding* // Meaning in Anthropology /ed. Keith Basso, Henry Selby. – Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. – P. 221–238.

Ginzburg Carlo. *Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method* // History Workshop. – 1980. – N 9 (spring). – P. 5–36.

Griaule Marcel. *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmeli.* Paris: Editions du Chene, 1948. Переклад: R. Butlera, A. Richards. Conversations with Ogotemmeli. – London: Oxford University Press for the International African Institute, 1965.

Kroeber Alfred Louis. *Review of Growing Up in New Guinea,* by Margaret Mead // American Anthropologist. – 1931. – P. 36–248.

Langham Ian. *The Building of British Social Anthropology.* – New York: Dover, 1981.

Lacoste-Dujardin Camille. *Dialogue des femmes en ethnologie.* – Paris: Maspero, 1977.

Lienhardt Godfrey. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka.* – Oxford: Oxford University Press, 1961.

Leenhardt Maurice. *Documents neo-caledoniens.* – Paris: Institut l'Ethnologie, 1932.

– *Do Kamo: La personne et le mythe dans le monde lelanesien.* – Paris: Gallimard, 1937. Переклад: Basia Gulati pt. Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World. University of Chicago Press, Chicago, 1979.

Leiris Michel. L'ethnographe devant le colonialisme // Les temps modemes. – 58.–1950.

Lowie Robert. *Native Languages as Ethnographic Tools* // American Anthropologist. – 1940. – 42(1). – P. 81–89.

Lewis Ioan Myridian. *The Anthropologist's Muse.* – London: London school of Economics and Political Science, 1973.

Lukacs Georg. *Studies in European Realism.* – New York: Grosset and Dunlap, 1964.

Makreel Rudolf. *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences.* – Princeton University Press, 1975.

Maquet Jacques. *Objectivity in Anthropology* // Current Anthropology. – 1964. – 5. – 47–55.

Malinowski Bronislav. *Argonauts of the Western Pacific.* – London: Routledge, 1922.

– *Pigs, Papuans and Police Court Perspective* // Man. – 1932. – N 32. – P. 33–38.

– *Coral Gardens and Their Magic.* – Bloomington: University of Indiana Press, 1935.

Mead Margaret. *Native Languages as Field-Work Tools* // American Anthropologist. – 1939. – 42(20). – P. 189–205.

Michel-Jones Franoise. *Retour au Dogon: Figure du double ambivalence.* – Paris: Le Sycomore, 1978.

Payne Hany. *Malinowski's Style* // Proceedings of the American Philosophical Society. – 1981. – N 125. – P. 416–440.

Rabinow Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco.* – Berkeley: University of Califomia Press, 1977.

Rabinow Paul & William Sullivan (ed.). *Interpretive Social Science.* – Berkeley: University of California Press, 1979.

Radcliff-Brown A. R. 1922. *The Andaman Islanders.* Передрук: The Free Press, New York 1948.

Rentoul Alex. *Physiological Paternity and the Trobrianders* // Man. – 1931a. – N 31. – P. 153–154.

Ricoeur Paul. *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text* // Social Research. – 1971. – N 38. – P. 529–562.

Shostak Marjorie. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman.* Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1981.

Sperber Dan. *L 'interpretation en anthropologie* // L'Homme. – 1981. – 21(1). – P. 69–92. Переклад: On Anthropological Knowledge. – Cambridge University Press, Cambridge, 1985. – P. 9–34.

Stocking. *History of Anthropology.* – T. I: Observers Observed: Assays on Ethnographic Fieldwork. – Madison, 1983.

Tedlock Barbara. *The Beautiful and the Dangerous: Zuni Ritual and Cosmology as an Aesthetic System* // Conjunctions. – 1984. – N 6. – P. 246–265.

Thornton Robert. *Narrative Ethnography in Africa, 1850–1920* // Man. – 1983. – N 18. – P. 502–520.

Tumbull Colin. *The Forest People.* – New York: Simon and Schuster, 1962.

Winner Thomas. *The Semiotics of Cultural Texts* // Semiotic. – 1976. – N 18(2). – P. 101–156.

ДОСЛІДЖЕННЯ ГОЛОДУ ЯК КУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНУ

Лідія АРТЮХ

Голод як один із елементів побутової культури можна поділити умовно на два полюси: голод зі знаком плюс і зі знаком мінус. Голодування зі знаком плюс — це свідомо чи ритуально обране людиною або громадою самозречення, відмова від їжі й питва на знак якоїсь жертви богові, людині чи суспільству. Голод же, спричинений природними чи соціальними катаклізмами, є явищем суто негативним.

Аскетична мораль була притаманна населенню раннього середньовіччя, початку християнства. Угамування, навмисне пригноблення плоті, жертвування нею заради спокути гріхів, спасіння душі і вічного потойбічного життя було головною ідеєю схимників. Вони самі собі обирали шлях голодного чи напівголодного існування заради високої мети. У середньовічних документах нерідко згадуються постники, котрих називали подвижниками і в силу чиїх молитв вірили : "Ось перший з них — Дамиан-пресвітер. Був він такий постник, що, окрім хліба й води, нічого не їв до самої смерті. І якщо коли хтось приносив хвору дитину, одержиму якимось недугом, в монастир до преподобного Феодосія, то той велів Даміану творити молитву над хворим. І в той же час, як він помолиться і помаже єлеєм недужого, то відразу видужували всі, хто приходив до нього"[1]. У своєму Молінні Данило Заточник звертається до князя Ярослава Володимировича, проголошуючи: "Коли насолоджуєшся багатьма наїдками, мене згадай, котрий сухий хліб жує; або коли п'єш солодке питво, згадай мене, що теплу воду п'є в укритому від вітру місці; коли ж лежиш на м'якій постелі під соболиними ковдрами, мене згадай, що під одною хустиною лежить і від холоду ціпеніє, і краплями дощовими, як стрілами, пронизаного"[2].

Подібних поневірянь зазнавали й прочани, які так само зі своєї волі піддавали своє тіло випробуванням голодом і спрагою. У спогадах Василя Григоровича-Барського, знаменитого мандрівника й прочанина, говориться про те, що основним харчем його в мандрах до святих місць були хліб і вода, та й того не вдосталь. Не раз і не два зустрічаються повідомлення про повне голодування, коли впродовж кількох днів прочани не мали ні риски в роті. Ось лише кілька прикладів їх побуту: "Там кожен з нас одержав окреме ліжко з великою подушкою, напханою соломою, а порядок тут такий: у полудень дають страву одну, але багато і ніколи не пісну; ввечері — по окрайцю хліба і по однаковій чаші вина; хоч дехто з мандрівників їв те, що давали, але ми — ні, лише ввечері брали хліб та вино (у нас саме був святий Петрів піст), і тим, що Бог послав, були задоволені" (Відень, 1724 р.)[3]; "Купили ми тільки хліба, хоч і дорого, але без нього не обійтися..." (Лоретто, 1724 р.)[4]; "Ні багаті, ні убогі не дають тут ані трохи милостині, тому й їсти не було чого, і грошей я не міг випросити, тому голодував" (Неаполь 1724 р.)[5]; "Ні їсти, ні пити тут нічого не випросили, тільки один з вартових біля воріт, сподіваючись на Царство Боже, подав нам цвілого хліба, який ми з вдячністю взяли й подалися в будинок, де продають монастирське пиво й вино і, купивши пива, з'їли частину того хліба, а цвілий шматок кинули псові"(Маріяцель, 1724 р.); "Трапилося мені піти разом з другом моїм Юстином до одного францисканського конвенту, тобто монастиря, щоб попросити харчів, і там один із братії, котрий мав у своєму серці Господню любов до ближнього, виніс нам скиби білого хліба, які залишилися від трапези, і іншої їжі, і трохи вина"; "У великому гостинному домі, де печуть хліб на продаж, подали й мені на вечерю окраєць доброго хліба" (Венеція, 1724 р.)[6].

Наприкінці XVI ст. відомий український письменник Іван Вишенський, розповідаючи про аскезу іноків, протиставляє розгульний, на його думку, побут світських людей, котрим недоступне буде Царство небесне: "Чи ти його запитуєш про те, в чому вічне життя заховується? Чи не відаєш, що в тому житті, яким ти живеш, це тобі і вві сні не може присниться? Чи ж бо не відаєш, що в тих численних мисах, півмисах, приставках, чорних і сірих, червоних і білих юхах і в численних скляницях та келишках, у мускатних винах, малмазіях, алякантах, ревулах, медах і пивах розмаїтих той смисл ще не має місця?"[7]. Засуджуючи мирську "розкіш окаянну", письменник викриває й "поганство" людського черева[8]. Прого-

лошуючи життя іноків як подвиг і боротьбу з людськими гріхами, І. Вишенський іменує мирян, нестримних у своїх прагненнях до задоволень, "кровоїдами, м'ясоїдами, волоїдами, худобоїдами, звіроїдами, свиноїдами, куроїдами, гускоїдами, птахоїдами, ситоїдами, ласоїдами, маслоїдами, пирогоїдами". "Ще ти, — продовжує викривальну промову письменник, — периноспал, м'якоспал, подушкоспал, ще ти тілоугодник, ще ти тілолюбитель...; ще ти перцьолюбець, шафранолюбець, імбиролюбець, гвоздиколюбець, тминолюбець, цукролюбець, та іншої бридні гірко- і солодколюбець. Ще ти конфетолюбець, ще ти черевобісник"[9].

Демонстративна, підкреслена аскетичність побуту була притаманна й запорозьким козакам. Безліч авторів розповідають про зневагу козаків до повсякденного побуту. "Козаки ввійшли в силу і набрали в мужності, привикли до недоїдання, спраги, спеки та інших незгод просто неба. За харч їм служило звичайне квашене тісто, яке вони варили нарідко і звали соломахою. Стравою своєю були цілком вдоволені, а коли траплялося, що страва випадала з рибою, або, як козаки кажуть, із щербою, то такий наїдок за найкращу трапезу вважали. Проживають вони в куренях по сто п'ятдесят чоловік, а буває й більше, і всі ото тільки згаданою щойно їжею й харчуються", — пише Гр. Грабянка[10]. Він же, журячися з приводу смерті Богдана Хмельницького, характеризує його як людину "воістину варту звання гетьмана". Його побутова поведінка ненабагато різнилася від побуту простого козака: "Він не боявся біди, у найтяжчому становищі не втрачав голови, не боявся найтяжчої роботи, був міцний духом; з однаковою мужністю зносив мороз і спеку, їв і пив не скільки хотів, а скільки можна було, ні вдень, ні вночі не знемагав від безсоння, а коли справи і труд воїна зморювали його, то він спав невеличку крихту часу, і спав не на коштовних ліжках, а в постелі, що до лиця воїну. Лягаючи спати, не думав, як би знайти тихий куточок, а вкладався посеред військового гамору; одягався він так, як і всі інші, мав коней і зброю не набагато кращу, ніж в інших"[11].

Проте, це вже інший аспект свідомих харчових (та ін.) обмежень, які можна віднести до розряду ініціаційних. У обрядах переходу, зокрема ініціаційних, тема збереження душі за рахунок потерпання тіла відходить на другий план. У первісних суспільствах всілякі тортури чи злигодні, яким піддавалися певні вікові чи інші соціальні групи, — не лише нанесення ран, татуювань тощо, але й ритуальне очищення голодом і спрагою було поширеною нормою. Близькими до ініціаційних (тих, які стоять в одному з ними ряду) у хронологічно близькому до нас історичному періоді можна вважати посвячення в запорожці. В. Балушок цілком слушно зазначає, що в соціально стратифікованому суспільстві ініціації молоді пов'язувалися вже не з природним статево-віковим, а з суспільним поділом праці[12]. Тут можна замінити слово "праця" більш універсальним терміном — "заняття", оскільки військова справа була головним родом занять козаків. Але головна мета посвячень — випробування придатності людини до стану вояка-запорожця.

Це не було жартівливо-іронічне "прийняття" до стану січовиків (проголосити "Отче наш", випити ківш горілки чи з'їсти за борщем цілу перчину), а справжнє випробування, після якого тільки парубок чи чоловік міг називатися козаком. Гійом де Боплан, захоплюючись козацькою витривалістю й відвагою, писав про сухарі та саламаху і чисту воду, що служили їм їжею і питвом під час походів, відзначав складність побуту і фізичних випробовувань. Зокрема він пише про тринадцять порогів висотою від 7 до 8 стіп, які треба було подолати вгору по річці. "Серед козаків, — пише француз, — жоден не може вважатися справжнім козаком, якщо не піднявся через усі пороги"[13].

Протягом довгого походу (докладаючи неймовірних фізичних і моральних зусиль, щоб вижити й перемогти ворога) без нарікань "жити на сухарях і воді", а часом терпіти жорстокий голод і спрагу — ось та посвята, після якої відбувалася справжня соціалізація, зміна соціального статусу. Козак покидає світ "хатній, рабський" і прилучається до світу вільного, незалежного. Найважливішим було досягти громадського визнання нового статусу, який можна було заслужити тільки пройшовши через лихі знегоди. Так само, як і в чернечому бутті, у козаків відбувалася нівеляція соціовікового статусу (усі, хто приходив на Січ, однаково переживали голод і спрагу й інші поневіряння).

Аскетизм схимників і прочан був інакшим, ніж аскетизм козаків. Хоча і останнім необхідне було спокутування гріхів, адже на війні доводиться убивати. Гійом де Боплан у своєму "Описові України" зауважував: "Вони дуже шанують святкові дні й дотримуються постів, які в них тривають вісім або дев'ять місяців на рік і полягають в утриманні від м'яса. Вони настільки вперті в дотриманні цієї формальності, що переконують себе, ніби порятунок їхньої душі залежить від зміни їжі"[14].

Голодування з причин, що не залежали від волі особи (повіні, посухи, заморозки тощо, і спричинений цим неврожай, навала сарани чи інших комах, напади чужинців, війна), переносили вимушено, і вони мали масовий характер. При цьому відбувалося скасування усіх або майже усіх харчових заборон і гігієнічного, і морально-етичного плану. Скасування харчових заборон і обмежень у голодні роки було закономірним явищем. А голодних років у середньовічній Європі було чимало.

Давньоруські літописи свідчать про те, що, рятуючись від смерті, починають їсти неїстівне: "Овии бо ядяхоу доубовую кору, а инии мохъ, а инии солому тлъкоуче" (1214 р.); "Инии жъ мъхъ ядяхоу, оушь, сосноу, короу липовоу и листъ ильмъ" (1230 р.); "ядяху люди лист липовъ, короу березовоу, инии молиць, истълъкше, мятоуце съ пелъми и съ соломою" (1128 р.)[15]. У переліку непридатних для споживання руському люду продуктів є й конина, і псина та інші неїстівні у звичайні часи речі. Устав князя Ярослава прямо наставляє зректися "поганського звичаю" їсти зі своєї волі "кобилину чи ведмедину щи інше щось відреченне". У голодні роки через одне—два століття після прийняття Руссю християнства, за літописами, "ядяху люди лист липовъ, кору березову... инии мъхъ, конину" (1128); "трупия обрезающе ядяху, а друзии конину, псину, кошкы" (1230)[16]. Тут вже конина, якою в язичницькі часи охоче харчувалися слов'яни, ставиться в один ряд із мертвечиною — найголовнішою гігієнічною й етичною забороною. У пізніші часи ці заборони ще посилюються, і порушення їх стає ознакою екстремальних ситуацій. "Почався велекий голод, пани їли м'ясо коней, котів, собак і мишей", — говориться у літописі Григорія Грабянки за 1649 рік[17].

Ян Бистронь перелічує найпоширеніші в голодні часи рослини, серед яких кропива, лобода, щавель. Споживали водяні горіхи, жолуді, ліщину й букові горіхи, мелену березову кору. Повсюди їли коріння пирію, з якого після висушення й помолу на борошно пекли хліб. Найбільшу роль в екстремальному харчуванні відігравала манна (Gliceria fluitans) — дикоростуча трава, котру збирали переважно на Поліссі. Її збирали вранці, поки не висохла роса, потім сушили, товкли в ступах і варили як кашу[18].

Не лише війна спричиняла голод. Д. Яворницький налічує тільки в XVII — першій половині XVIII ст. в Україні, і на Січі зокрема, дев'ять голодівок від посухи й лютої зими, від пошестей і сарани тощо: 1637, 1638, 1645—1650, 1677, 1686, 1710, 1748, 1749 рр.[19] Залишитися в степу козакові самому без коня було вкрай небезпечно — це загрожувало голодною смертю. Такі випадки описані у фольклорних творах. У думі про трьох братів, що добиралися з-під Азова додому, описується загибель одного з них:

Тоді меший брат на Савур-могилу виходжає,
Головку свою козацьку склоняє...
"Голово моя козацькая!
Бували ми в землях турецьких,
У вирах бусурменських;
А тепер припало на безхліб'ї погибати,
Дев'ятий день хліба в устах не маю,
На безвідді, на безхліб'ї погибаю!"
...Не чорна хмара налітала,
Не буйні вітри війнули,
Як душа козацька-молодецька
З тілом розлучалась" [20].

Відбувалося руйнування харчової культури не лише в обрядовій сфері (там у такій ситуації вона практично не діяла), але й у повсякденному житті. Гальмувалася або й зовсім припинялася дія етикетних та інших форм харчової побутової культури.

У Львівському літописі коментується голод і смута у боротьбі Москви з поляками 1605 р.: "Потом знову облегла їх була Москва і так їх трапили, же не мали що їсти ані пити. Же до того дійшло було, же не тільки псов альбо коток, альбо щуров, але і людей їли, сплячих різали, а моч свою пили"[21].

Літописці по-різному оцінюють збаразьку облогу Хмельницьким 1649 р., але в одному вони спільні — там був великий голод: "На которих барзо трудно било, же мусіли стерво

їсти, а й того мало било, бо собак і кошек виєли"[22]; "Не один з них мито платив головою і, бідний, навіть води не міг напитися, не сплативши кривавої плати, та й то пили її з трупною червою і ропою. На лихо ще й провіант у них вийшов. Почався великий голод, пани їли м'ясо коней, котів, собак, мишей; руки їхні ослабли, знесилились, багато хто передчасно помер, а живі були неспроможні зброю тримати, з відчаю гризли зубами порепану від спеки землю"[23].

Про жоден етикет, норми й регламенти у харчуванні не йшлося. Григорій Грабянка зі співчуттям описує стан поляків, котрі виходили з міста після зняття облоги Збаража: "Повиходили після дев'яти тижнів облоги, йшли нужденні, худі, схожі на мертву скотину, або як потойбічні привиди. Ледве переставляючи ноги, під вітром качались, хто тримався за кінські стремена, хто за хвіст, вони не помишляли вже про труд люду убогого, не помишляли про курей, гусей, качок, про хату чи м'ясо, а спрагли ковтка води чистої та шматочка хліба. Отак усмирив їх Господь, підданих на ноги поставивши, а гордих на землю повернувши"[24].

До голоду, спричиненого соціальними катаклізмами, можна віднести й голодомор в Україні 1932—1933 років. Автократична соціалістична держава, узявши під жорсткий контроль темпи колективізації села, долала опір сільського населення створенням нестерпних життєвих умов. XX століття в одній з найбагатших на природні ресурси республік ознаменувалося лютим голодом і масовою смертністю: "Натовпи опухлих, обдертих, затурканих горем годувальників Європи бродили по рідній землі в пошуках будь-якої їжі. В усіх районах України органи ДПУ реєстрували численні випадки людоїдства і трупоїдства"[25]. Так само, як тисячоліття тому, скасовувалися всілякі етикетні норми й правила. Задля того, щоб вижити, їли все, що видавалося їстівним. Очевидці свідчать: "На сінокосі смикали лепеху і біленькі стебельця смоктали — вони солодкі. А як косили жито, то тут цілий день рот не закривався — колосся жував"[26]; "Матір свою я бачив мало. Цілими днями вона була в побігеньках — все вишукувала їжу. Іноді приносила мені в черепочку патоки, інколи ляпанців з гнилої картоплі. Жуєш, а їжа та все нутро вивертає. Мати і плаче, і лається, і просить: їж, дитино, а то помреш... А ще пам'ятаю, зварила мати суп із жолудів; чорний такий, гіркий"[27]. Ці окремі і ненайяскравіші приклади великого голодомору свідчать і про соціально-політичні причини, що навіть у розвинених цивілізаціях можуть призводити до масового знищення людей, а то й до геноциду.

1. Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М., 1980. — С. 471.
2. *Там само.* — С. 393.
3. *Григорович-Барський Василь.* Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік. — К., 2000. — С. 31.
4. *Там само.* — С. 43.
5. *Там само.* — С. 66.
6. *Григорович-Барський Василь.* Зазначена праця. — С.31—32, 34, 37.
7. *Там само.* — С. 43.
8. *Там само.* — С. 55.
9. *Там само.* — С. 51.
10. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. — К., 1992. — С. 25.
11. *Там само.* — С. 111.
12. *Балушок Василь.* Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. — Львів—Нью-Йорк, 1998. — С. 13.
13. *Де Боплан Гійом Левассер.* Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і веденням воєн. — Київ—Cambridge, 1990. — С. 41.
14. *Там само.* — С. 31.
15. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. — Т.1. — Стлб. 1283; Т. 3. — Стлб. 468; Т. 2. — Стлб. 894.
16. ПСРЛ. — Т.3. — С.5, 47.
17. Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. — К., 1992. — С. 57.
18. *Bystroń Jan Stanisław.* Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI—XVIII. — Warszawa, 1976. — С. 492.
19. *Яворницький Д. І.* Історія запорозьких козаків. — Т. 1. — К., 1990. — С. 83.
20. *Там само.* — С. 88—89.
21. Львівський літопис і Острозький літописець. — К., 1971. — С. 103.
22. Літопис Самовидця. — К., 1971. — С. 58.
23. Літопис Гадяцького полковника Григорія Грабянки. — К., 1992. — С. 57—58.
24. *Там само.* — С. 64.
25. Смертю смерть подолали. Голодомор в Україні 1932—1933. — К., 2003. — С. 13.
26. *Там само.* — С. 225.
27. *Там само.* — С. 228.

КЕЛЬТСЬКІ НАЗВИ СЕЛИЩ НА ВИТОКАХ РІЧОК УКРАЇНИ*

Костянтин ТИЩЕНКО

4. Друга частина статті містить лінгвістичну інтерпретацію виявленого і описаного в першій частині топонімічного матеріалу, зокрема — кельтські етимології для 54 лексичних основ 230 назв селищ на витоках річок України. Викладені етноісторичні висновки дослідження набувають повної вартості лише завдяки попереднім тривалим етимологічним студіям (близько 2500 годин), що призвели до встановлення кельтського характеру (хоча у той час — на рівні гіпотез і кон'єктур) кожної зокрема основи з умовно виділеної тепер групи у складі 54 топонімічних основ. Важливо підкреслити, що це мало місце *до* знайдених нині позамовних аргументів і незалежно від них. Як сказано, "аргумент витоків" забезпечує подальший пошук якісно новою топографічною опорою. Відтепер він істотно впливатиме на хід досліджень, як досяжне для об'єктивної перевірки свідчення правильності їхньої дотеперішньої спрямованості. Стає також очевидним, що виявлений аргумент перетворює саму гіпотезу кельтського походження 6 % українських топонімів (з її довгою низкою кон'єктур) на вірогідне знання, а на майбутнє сам набуває ваги об'єктивного критерію при відборі нових фактів.

4. 1. Перш ніж рухатися далі, слід коротко підсумувати етимології зафіксованої на другому етапі наукового пошуку множини топонімічних основ. Третину (31,3 %) всіх назв селищ на витоках річок (72 з 230), як і у пробній вибірці, складають *етнофорні* кельтські топоніми, тобто такі, що несуть у своїй основі вказівку на етнічну приналежність прадавніх мешканців даного селища. Етимології кельтських і пов'язаних з ними слов'янських етнонімів автор присвятив три спеціальні статті[1], де зібрано повніший матеріал, у тому числі й про 6 етнонімів, виявлених у назвах селищ на витоках річок:

Брит- походить від брит. *Pritenī "плем'я бритів", причому гіпотетична праформа з британським початковим **p-** відповідає дійсній, засвідченій гойдельській формі на **c-**, сірл. Cruithin (GPC, 2919); можна припустити, що далі пов'язана з кімр. pridd "земля; ґрунт, глина, пил як матеріал людського тіла; прах" (див. GPC, 2883).

Кимир-, **Чимир-** співвідносні з кімр. cymry "кімр, валлієць" — з брит. *com-brogos "людина з одного bro (району, села, землі); земляк" (GPC, 768).

Нир- пов'язане з історичними етнонімами *нурці, норці, неври,* — гал. Nervii — назва галльського племені (у складі союзу белгів), яке походило від кім(в)рів[2].

Чут- через готс. þiuda "народ" запозичене з кельтської, пор. ірл. tuath тс., гел. tuath "народ, орендатори", кімр. tud "країна, нація", корн. tus тс. (McBain; tuath).

Бой- від кельтс. Boii назва кельтського племені, букв. "страшні"[3], "яких бояться".

Вол(о)х- походить від герм. *walhōz "плем'я вольків-мандрівників"[4]; дальше традиційне співвіднесення гал. volcae з тотемом "вовки" може бути й наслідком дуже давнього народного переосмислення; насправді, на власному кельтському мовному матеріалі корінь цього слова може бути пов'язаний з гел. folachd "феод, кровна спорідненість", далі — дірл., ірл. fuil "кров", род. відм. fola: *voli-, корінь vol- (див. McBain; fuil).

4. 2. Понад 21 % усіх назв селищ на витоках (49 з 230) складають *ойкофорні* топоніми, тобто такі, що вказують на певні господарські характеристики давнього місцевого населення. Кельтські апелятиви виявлено в усіх 14 основах, від яких утворені топоніми цієї групи.

Як сказано, особливе місце серед них посідає основа **Т(е)реб-**: *Теребежі* (2), *Трибухи, Теребухів, Трибухівка, Трибчине, Требухівці, Требіжі — Трубіж* (*ę → u) тощо. Вже сам виявлений факт такої концентрації назв від цієї основи саме на витоках річок виключає випадковість і потребує наукового осмислення. В цій основі відображений прадавній корінь іє. *treb- "житло, домівка" (dwelling), широко представлений у таких досі вживаних у кельтському світі словах, як кімр. tref "місто", первинно — homestead, тобто "садиба; будинок з ділянкою і службами"[5]. Кімр. tref, tre відповідають скорн. tre, новокорн. trea, дбрет. treb, глоса tribus, брет. treff "частина

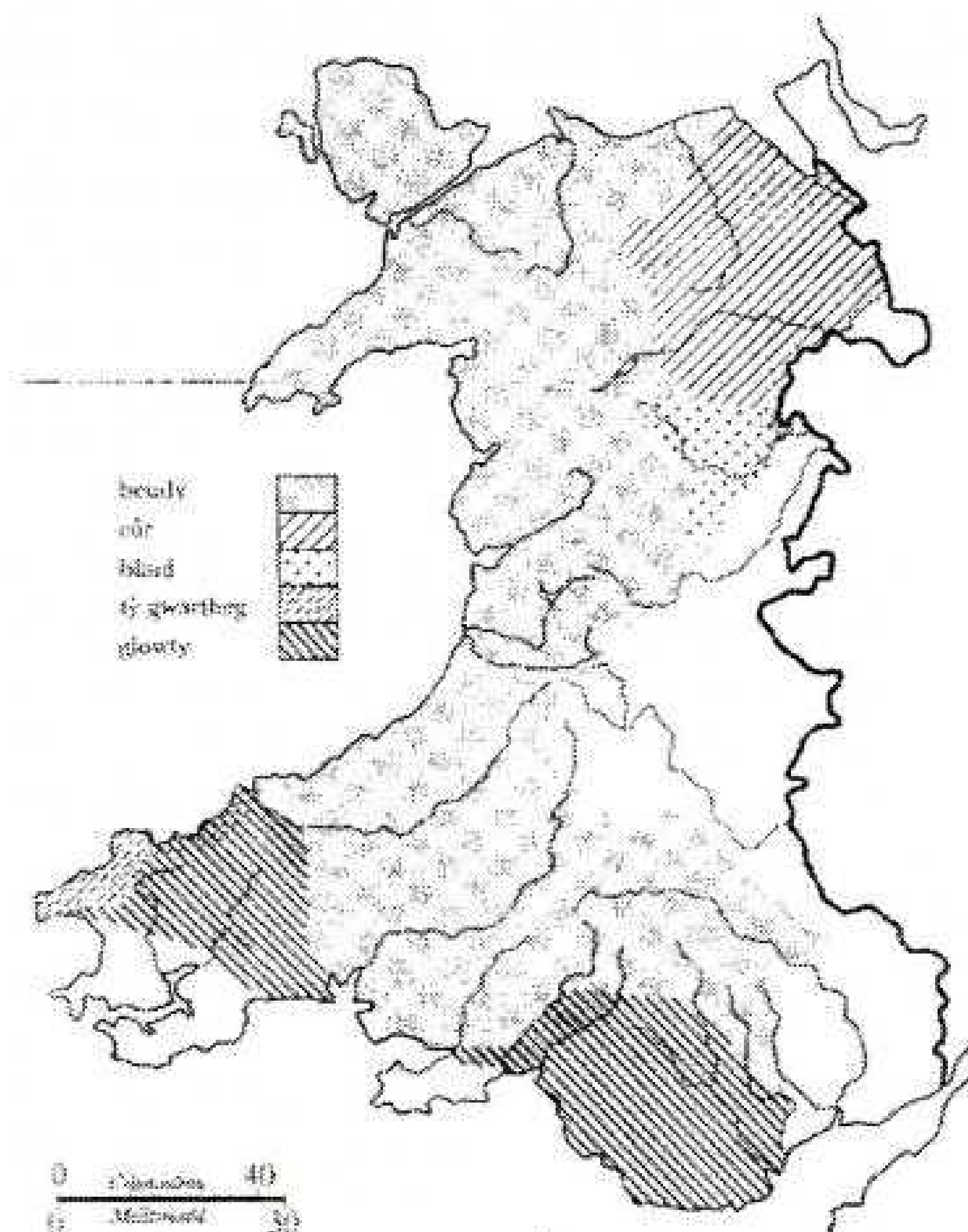
* **Продовження. Початок див. №5-6, 2003**

парафії", новобрет. tre(v), галльс. (A)treb(ates) назва племені; ? пор. лат. trabs — кімр. trawst "трям, балка, брус, перекладина", лит. trobá "будинок", данг. þōrp "ферма, село" (> анг. thorp в ойконімах) (пор. також нід. dorp, нім. Dorf. — *К. Т.*) (GPC, 3572). Про велику давність кімрського слова говорять кільканадцять його значень: "місто, центр міста; домівка, житло, будинок (і навколишня земля), садиба, ферма, група будинків квартал, сільце, у давніх кімрських законах — підрозділ maenol = maenor, тобто обійстя, манору; нарешті, значення "плем'я" (GPC, 3572—3573). З іншого боку, це слово tref у кімрській мові дуже продуктивне: cartref "домівка" (< câr "родич" від caru "любити"); pentref "село" (< pen "голова, початок"); hentref "зимівник у долині" (< hen "старий"); maestref "передмістя" (< maes "поле"); trefdaeth "спадщина" (< tad "тато, батько") тощо[6].

Наше припущення про мовну пов'язаність з основою **Тереб-** також і десятка відомих в Україні ойконімів типу *Срібне* (3 назви), *Серебрине* тощо базується на збереженій формі ойконіма *Теребрено* Бєлгор. обл. РФ, яка відображає початковий етап пристосування кельтизму на слов'янському ґрунті. Звідси — один крок до **Серебрено* і реальних назв *Серебрине, Серебринці, Серебрія* (2), *Срібне* (3), *Серебряне, Серебряниця*. Майже всі вказані українські назви, як і ще 9 ойконімів з основою **Серб-** і рос. *Теребрено* належать селам на витоках, що тепер стає вагомим позамовним аргументом на користь визнання назви кельтизмом. Аналогічна назва — сумнозвісна боснійська *Сребрениця*: неподалік *Власениця*, гора *Тара*, р. *Тара*, *Требине*, *Трубјела*, *Требалево*, — всі кельтського походження.

Загадковість наступної основи **Син-**, **Сень-** полягає у її здатності утворювати назви і **селищ** (укр. *Синюха*, (*Стара*) *Синява, Синяк, Синьки, Сенюки, Сенча, Сеньок, Верх.* і *Ниж. Синєвидне, Сингаї*; кол. *Сині Хутори* (СГУ, 502)), і **річок** (*Синянка, Синяк, Синарна, Синюха, Синківка*, кол. *Сині Води, Синявка* (СГУ), *Синя Магура* (є лише на карті; в СГУ не згадана), і **урочищ** (як-от ліс *Сениші* (СГУ, 501), яр *Семеницців* (СГУ, 494), вигін *Семенюківський*: NB у верхів'ї р. *Бритай* (СГУ, 495)), і навіть **гір** (*Синяк, Синячка*: NB у *Ґорґанах*). Всього по Україні таких 42 ойконіми, 75 потамонімів, по кілька назв озер і гір. Назва також відома і на Балканах: г. *Синевина* (Чорногорія), м. *Сијеница* (Сербія). Очевидним аргументом на користь кельтської етимології всіх або більшості цих назв є достережений нами імовірний зв'язок з апелятивом кімр. sinach "неужиток, непридатна земля", "суха ділянка на болоті; смуга незораної землі, особливо як межа" (GPC, 3283). Цілком очевидно, що залучення кімрського слова як етимону для українських топонімів, по-перше, переконливо пояснює їхнє універсальне застосування для назв таких несхожих географічних об'єктів, як річки, гори, села й урочища, а по-друге — показує, як багато звукового матеріалу може зберегтися в лексичних проникненнях двохтисячолітньої давності (щоправда, не виключено, що перші кілька століть ці топоніми мали опору в місцевому вживаному апелятивному слові). Дальші зв'язки, на жаль, простежити не вдається через повну ізольованість цього слова тепер уже в системі самої кімрської лексики.

У підготованій нами спеціальній розвідці про назви селищ з формантами **-тів/ -хів** (і їх похідні)[7] викладено детальну аргументацію на користь походження цієї давньої групи ойконімів від кельтської лексичної моделі, представленої у численних кімрських композитах типу brachty "броварня" (букв. "браговий дім"), beudy "корівник", adardy "пташник", daeardy



"землянка" (< daear "земля"), — при тому, що середньокорнський і новокорнський відповідник кімр. ty "будинок" був саме chy (!). Показово, що формант кімр. **-ty** сполучається з основами, які мають у кельтських мовах виразну господарську і довкільну семантику: tref "місто", plethu "плести", llydan "широкий", llall, мн. lleill "інший"; brach "брага, пиво", rhad "укріплене місце", glowty "навіс від дощу" (лише в південній смузі кімрських говірок, — див. карту 1), côr "стайня, хлів" (лише в пн.-східних говірках)[8], buwch "корова": пор. вказані у табл. 3 першої частини статті топооснови *Пліш-/Пльох-/Полюх-*; *Лідих-*; *Лелюх-*; *Глух-/Глуш-*; *Корш-*(< **Корх-*).

Переважно на Правобережжі і в Карпатах вперто тримаються, здавалося б, малоестетичні назви сіл *Кальне* (3), *Кальна, Калчева, Каллів* Зк, *Калиня, Каленна, Кальник* (2); є такі ойконіми і на Лівобережжі: *Каліївка* См, *Кальнишівка* Пл, *Кальчик* Дц. Аналогічно до назв з **Син-**, основа **Калн-** звичайна і в гідронімії: р. *Калнова, Каличиха, Кальчик.* У статті *Кальміус* СГУ подає дивовижну ремарку про синонімічну назву цієї річки "*Бой* у мові старшого покоління у смт. Старобешеве Донецьк. обл. і *Ковш* як назва гирла у мові старшого покоління рибалок" у Маріуполі (СГУ, 232). Всього по Україні відомо 14 ойконімів і понад 40 гідронімів від цієї основи, у тому числі композити: *Кала|баня, Кала|барка, Кала|гірка, Каль|міус, Кала|куцюк|івський* потік. На нашу думку, ці назви пов'язані з кімр. cail "отара овець": поперше, таке поняття відповідає фактам історії тваринництва в Україні і має численні аналоги в інших землях; по-друге, це пояснює згадану назву *Ковш* як **Кош, Кіш, кошара* і водночас синонімічну назву Кальміусу *Бой* як можливу ремінісценцію присутності Бойїв; — в такому разі, ойконіми *Калюс, Калюсик* і *Калуш* мали б трактуватися як досі вживані форми з застиглою кельтською морфемою наз. відм. одн. **-os**/**-us**; по-третє, перевірка "аргументом витоку" виявляє, що принаймні частина сіл з цими назвами таки розміщена на витоках річок: тоді й композити досить послідовно етимологізуються, як "овечий закут", "Овечий Міус", "овеча гірка", причому, кельто-українська назва *Кала|гірка* виявляється напівперекладом *Кала|барки*, так само, як кельто-іранська **Кала|кутик* — ойконіма *Кала|баня.* Найважливішим тут видається поширення цих назв від Карпат до Надазів'я, де кельтів знали античні джерела.

Основу **Бан-** (Баничі См, Баниці Курс. обл. РФ) ми співвідносимо з кімр. ban "закуток, притулок" (значно поширеніше в топонімії Балкан). Інші основи назв цієї групи можна пов'язати з кімр. bwthyn "будинок", cryf "кріпкий, міцний" і cywosg "зменшений".

4. 3. Майже кожна п'ята назва селищ на витоках (43 з 230) належить до *топофорних* ойконімів, тобто таких, які містять у своїй основі вказівку на певні особливості ландшафту або довкілля. Всього у цих назвах повторюються 16 лексичних основ. Найвизначніша з них **Лют-**: *Лютіж* (2), *Лютарка...* (6 ойконімів списку, 23 по Україні плюс 26 гідронімів); основа добре етимологізована завдяки славетній Lutetia (Parisiorum) — латинській назві Парижу: пор. кельт. lut-"твань". Семантично близьке галл. granos "болото", явно пов'язане з ойконімами *Гранів, Гранове* — і гідронімами *Грана*, адже перевірка за картою, як правило, підтверджує наявність заболочених берегів — зокрема у Жт, Хк. У Німеччині відомо також 6 назв типу Grana, Grano.

З болотяним ландшафтом пов'язаний кімр. corsen "очерет" — пор. *Корсунь* (3), *Корсині, Корсунове* (7 ойконімів в Україні) плюс кілька гідронімів: *Корсунка* (2), *Корсунці* (2). Ознайомлення зі схожими назвами в СГУ виявляє серед них перероблені з давнішої основи **Корс-**. Так, *Корчувате* Зп має синонім *Корцювате*, дуже близький до **Корсювате*; *Кошачина* См, виявляється, має давніші синоніми *Корчишина* і *Синякъ* (!); тюркізована назва річки *Корсак* тепер немовби однозначно пов'язана з тюрк. korsak "лисиця", — проте в документах 1832 і 1743 рр. її назва включає слово *Карсанъ*; річка *Коростильна* ІФ, записана раніше як *Коросильна* (тричі), у тексті 1565 р. таки виявляє інший, тоді ще вживаний суфікс: "przi pothoku rzeczonim Koroscze<u>n</u>skim" (СГУ, 273–274). Село з назвою Korswandt, тобто "поворот біля очерету" є і на півночі Німеччини.

Всупереч М. Фасмерові, який при поясненні рос. *елань, ялань* "луг, галявина, простора просіка *в лісі*" (пор. прізвище з Чернігівщини укр. Єланський) залучає виключно тюркські слова типу jalan з явно "степовими" значеннями "поле, долина, рівнина" і "голий"

(Фасмер, II, 13) та ігнорує кельт. ialon "Lichtung", тобто "просіка, галявина саме *в лісі*", Ю. Покорний, вказуючи на виявлені ним "численні ізоглоси між кельтською і балто-слов'янською мовами в лексиці й гідронімії"[9], розпочинає свій список цих ізоглос якраз словом ialon, супокладеним з балтослов. iela "незрілий", рос. *ялый* "безплідний, необроблений (про землю) (додамо укр. *яловий*. — *К. Т.*)"[10]. Справді, ця основа значно поширеніша серед назв річок: крім 8 ойконімів в Україні, можна вказати ще 21 гідронім: *Яланка, Яланець, Ялова, Мокрі Яли* тощо. Показово, що для багатьох назв цього кореня географічно сусідні топоніми — також кельтизми: так, р. *Яловище* л. *Понори* п. *Ікви* (за Маштаковим); *Ялівчик* і *Яловий* — л. *Синявки*; б. *Яловенкова* в *Корсунь*-Шевченківському р-ні Чк, на р. *Ялинкуватій* є с. *Волосянка* Лв; р. *Яловиця* — п. *Білого Черемошу* п. *Черемошу*; на потоці *Яликуватому* — с. *Лопухів* Зк, на однойменному потічку — с. *Широкий Луг* (!) Зк, на потоці *Ялинка* — смт *Кобилецька Поляна* (!) Зк (СГУ, 634—635).

Оскільки назва с. *Конюшево* опинилася в списку ойконімів на витоках, можна залучити до її пояснення кімр. conwydd "сосна, хвойне дерево". Пор. с. *Конюх* (Боснія). Більша ймовірність кельтської етимології для назв с. *Артюхове* См, *Артюхівка* См, Хк і кількох однокореневих назв — *Артинське* Жт, *Артасів* Лв тощо. Вони походять, очевидно, від кельт. arth "ведмідь", зокрема, для Сумщини показове сусідство цих імовірно кельтських назв з литовськими й українськими того ж значення: *Локниця, Локня* (пор. лит. lokys "ведмідь", lokininkas "ведмежатник") і неподалік — с. *Ведмеже*[11].

Українські ойконіми *Рожнівка, Рожин, Рогань* продовжують великий західний ареал: понад 50 назв у Польщі (Rogi, Rogów, Rogowo, Rogaczewo...) і кільканадцять — у Німеччині: Roggow, Roggen, Rogan, Große i Kleine Rogahn... Можливий етимон цих назв (більше ймовірний саме через переважно західне поширення топонімів) — кельтський апелятив, пор. кімр. rhwyg, rhych "ущелина, западина, розколина, розлам".

Складені топоніми типу укр. *Чорториги* См з цим же компонентом (пор. укр. *Чарторий, Чортория, Чорторий*) виводять на топонімічну основу **Чарт-**, **Чорт-**, закономірно розвинену з форми ***тарт-**, ***торт-**, відомої в Західній Європі: нім. Tarthun (DA, 50D), назва міста Тард — фр. Tardes (Піренеї) та ін. Ми вбачаємо і в цій основі кельтський апелятив, пор. кімр. tardd "вихід, виток, джерело": тоді Чорториги означало б "джерело в розколині, западині". Вагомий аргумент на користь саме такої етимології — назва довгого гірського хребта у Карпатах — *Чортка* (бі-

ля с. *Битків* і *Надвірної* ІФ), від якого, справді, як видно з карти, беруть початок аж десять річечок (!).

Відповідники до українських топонімів *Конча, Кунча* відомі на Балканах і під Краковом[12], і ми не лише "не виключаємо кельтське посередництво", а конкретно вказуємо на кельт. conta "притока", пор. фр. Conde, ойконім у Бельгії фр. Gand = нід. Gent (Поспелов, 116). Назва с. *Бухуни* з трьома спорідненими онімами має аналогії в Польщі (Bochnia) й Німеччині (Bochum), що пов'язані з гел. bochuin "хвилювання, море" (McBain, bochuin), ірл. bochn "море".

Назви двох річок на Сумщині *Єсмань* (*Ісмань, Усмань, Есмань*) мають аналоги в найближчих землях лише у Білорусі (с. *Эсмонь* на р. Друть і с. *Есманоўцы* під Мінськом (див. карту 2) з кортежами інших кельтських назв: *Бовсевичи, Бельничи, Браково; Чудзеничи, Ратомка, Няровы*) та у Литві (село Ismonis і озеро Ismoniu ežeras: неподалік є с. Liutonis, Neveronis...). У топонімії кожної з трьох країн ці назви унікальні, що вказує на їхнє іншомовне походження. Але з відомою етимологією сіверської Єсмані від іранського asman "камінь, небо" погодитися не можна — власне через наявність литовських і білоруських аналогій. Зате на р. *Єсмань* п. Клевені п. Сейму відомі прадавні каменоломні і виробництво *жорен* у с. Волокитине, Кочерги, *Баничи* (ці останні діють дотепер), — пор. кімр. ban "притулок", а також нім. топоніми Bahnitz, Bahnsdorf (2), Bahnshausen (DA, 42B). Якраз кімр. maen означає саме "камінь, зокрема, спеціального призначення, як-от *жорно*" (GPC, 2306). Тоді справляє враження перекладної і назва г. *Манин-Кам* у Сербії, — пор. кельтські за походженням терміни доль*мен, мен*гір. В такому разі, назва є складною, і перший компонент її можна пояснити з кімр. is "під": річка справді тече "(по)під каменем". Українські назви такої структури відомі в Карпатах: потік *Під Каменем* у с. Олешів ІФ, потік *Підкамінний* у м. Трускавець Лв, потік *Підкамінь* ІФ, Зк (у с. *Підкамінь*) тощо. Топоніми цього типу звичайні для давньої Валлії: Gwent Is Coed[13] тобто, "Біла Під Лісом", — цій назві, до речі, досконало відповідає пол. Biała Podlaska... З західних аналогій дуже важливою є також унікальна для Німеччини назва м. *Ісманінґ* (!): Ismaning (DKA, 138 D3) під Мюнхеном у Баварії (Bayern "Країна Боїїв" NB) — за 15 км на схід від знову кельтського за походженням сумнозвісного ойконіма Дахау.

Картину назв "з каменями" доповнює ще одна група поліських топонімів. Це з дивовижною повнотою збережений у своїй звуковій формі гідронім *Радоробель* та більш "стерті" за понад два тисячоліття ймовірного побутування серед слов'ян три назви селищ: *Радовель* Жт, Рв, *Радомля* См і донедавна вживана стара назва с. Хмелівки Олевського р-ну Жт *Радровель* (СГУ, 455). Пропонований кельтський етимон має у кімрській мові продовження rhaeadrol < rhaeadrawl "порожиста, каскадна; гучна, як водоспад" — від rhaeadr "поріг, камінь, каскад" (GPC, 2997). Під час спеціального топонімічного відрядження автора з науковцями В. Ковальчук і М. Бастуном до околиць Олевська 25. 07. 2003 р. було складено згодом завірений у Києві науково-дослідний акт очного свідчення на місці (testimonium ocularis in situ), згідно з яким "біля гирла висохлої р. *Радоробель* характер течії р. Уборть свідчить про наявність порогу, бо вода вирує і гучно тече. На березі — окремі виходи дикого каменю".

В іншій тематичній підгрупі назв відображені окремі форми рельєфу. Кілька *Лопухових* і *Лопатиних*, очевидно, пов'язані з кімр. lwmp "бугор, пагорб". Як правило, вони суміщають цю свою об'єктивну топографічну особливість з розташуванням біля витоків річок. Архаїчна форма lwmp справді збережена, наприклад, у назві нім. Lumpzig (DA, 88A), дійсно розміщеного і на узвишші і на витоку р. Pleiße. До свого народно-етимологічного пристосування обидві вихідні назви *lwmpty, *lwmpchy імовірно належали до двох паралельних серій назв з двома прадавніми варіантами форманту, які ми пов'язуємо відповідно з кімр. ty "будинок, дім" і скорн. chy тс. Масовий характер таких назв і регулярна взаємна відповідність назв обох серій детально розглянуті нами у згаданій статті про ойконіми з формантом **-тів/-хів**.

Інший апелятив, кімр. bar "верх, вершина, гребінь", — дірл. barr "голова, вершина, верхівка, гребінь, стирчак", корн. bar, брет. bar, брит. Canobarrus, Vendubarri: < кельтс. *bar-

sos від кореня *bhares-"голова, верхівка, гребінь"; складова частина імен власних Barwyn, Berwyn і топонімів Валлії: Crug-y-bar, Nant-y-bar, Tombarlwm (GPC, 256). Цей апелятив цілком упізнаваний у досить відомих назвах укр. *Барчани, Барахти,* і не виключено, що присутній в основі принаймні частини з-поміж численних *Барановок.* Існування славетного аналогу до українського *Бару,* широко відомої у християнському світі назви італійського міста Barі свого часу, здається, спонукало киянина В. Григоровича-Барського подолати пішки довжелезний шлях до Пулії, на крайній південь Апеннінського півострова, аби, крім усього, задовольнити, як ми припускаємо, його очевидно природжену цікавість до загадкової подібності назв обох міст[14]. По дорозі до Барі український мандрівник сходив і на видовжену гору Gargano *Ґарґано*[15] на однойменному півострові, далеко висунутому в Адріатичне море, — і не підозрював, що й ця назва відповідає іменам українських гір *Ґорґан* і ще двох сіл — *Гіркани* Лв і *Ґерґели* Пл та що прадавня історична причина цієї подібності — значення кельтського слова gorgan "видовжена гора". Обидва українські села справді розміщені біля витягнутих пагорбів (див. карти 3, 4), а видовжену форму карпатських *Ґорґан* унаявнюють фізичні карти Карпат.

Нарешті, кімр. noeth "відкрите, оголене місце", здається, пов'язане з досить поширеними назвами *Носів, Носівка,* топографія яких справді відповідає семантиці кельтського слова. Щодо можливості розвитку -th >-s пор. корн. cas при ірл. cath "битва" (GPC, 374).

4. 4. Кожна сьома назва селищ на витоках (34; по Україні — 153 ойконіми і кілька десятків гідронімів) належать до *теофорних* топонімів, що несуть у своїх основах одне з вісьмох імен найвідоміших божеств значно численнішого кельтського пантеону. На відміну від літератури з інших розділів теми, з кельтської міфології є чимало публікацій, що дозволяє нам, як і в параграфі про етнофорні топоніми, лише перелічити пропоновані етимології та послатися на довідкову літературу.

Найпоширенішими з-поміж обстежених є назви від імені племінного божества галлів Тевтата (Teutates) (КМ, 57, 604; Широкова, 341), — пор. *Тучне, Тучапи, Тонка,* — всього 28 назв в Україні, з них 9 на витоках річок. Поширеність цих ойконімів може вказувати на конкретну племінну приналежність місцевих етнічно кельтських груп населення. Далі йдуть не менш численні Таранівки (27 назв в Україні, з них 5 на витоках), — названі на честь бога грому Тараніса (Taranos, — КМ, 57, 602—603; Широкова, 341)[16]. За відомостями римського поета Лукіана, "культ, пов'язаний з цим богом, відзначався особливою жорстокістю" (КМ, 603).

Якесь своє відношення до витоків, як згадано, мав Ган Кинах, кельтський дух кохання





(КМ, 488); пор. с. *Кінахове, Кинахівці, Кинашівка...* Його ім'я може бути пояснене від ірл. gean "прихильність, схвалення, любов", гел. gean "добрий настрій", пор. дірл. gen "сміх" і лат. genius (McBain, gean; Seabac, 61) + гел. ceannach "набуття", або менш імовірне ірл. coinne [kini], гел. coinne "побачення, зустріч" (McBain, ceannach, coinne; Seabac, 26).

Кельтський аналог Меркурія був передусім божеством царства мертвих і мав прізвисько Кукул (Cucullatus; — Широкова, 262), тобто, "в капюшоні": пор. переважно назви гір — г. *Кукуль, Кукавка* у Карпатах, *Цюцюль* у Криму, гори *Кукавица* в Сербії, а також с. *Куклинці* Пл і с. *Куклиш* у Македонії (пор. Genii Cucullati, — Mariboe, 293).

Ім'я жорстокого кельтського Езуса (Aesus, Esus; Широкова, 340) представлене, очевидно, в основах кількох гідронімів на Із-, Іс-, у назвах м. *Єзупіль* (всупереч поширеному поясненню), можливо — і р. *Єзуч* під Конотопом См, до якої впадає річка з іншою теофорною кельтською назвою *Гвинтівка* (< Gwintios "Вінтій", бог вітру[17]) з напрочуд добре збереженим і рідкісним серед географічних назв України початковим кельтським **gw-**, а на ній — с. *Гвинтове...*

Назви *Дивин, Дивлин* та схожі на них можуть мати в основі загальне ім'я кімр. diw "божество", — пор. і друс. ДИВЪ (ойконіми *Велика, Мала, Салтикова Дівиця* Чн).

Біласовиця ймовірно пов'язана з ім'ям Беліноса (Belinos: КМ, 471; Широкова, 339), як, очевидно, і *Більськ, Білобогівка* тощо, — пор. на Балканах назву г. *Білобог*, с. *Беласица* (Македонія), *Бјеласица* (Чорногорія), *Бјелашница* (Боснія).

Нарешті теонім Ніг, інше ім'я — Луг (КМ, 569), — пор. назву озера на півночі Ірландії Lough Neagh[18], впізнаваний у таких досить поширених географічних назвах, як *Нігин, Ніговичі, Ніжин* (< **Нѣгинъ*), *Ніжинка, Низкиничі* Вл (очевидно і власне ім'я деревлянського князя-мала Ніскиня). На Балканах — ще міста *Неготин* (Сербія), *Неготино* (Македонія), *Нікшич* і гора *Негош* (Чорногорія).

4. 5. Насамкінець, ще кожна сьома назва селищ на витоках річок (33, але по Україні — 230 ойконімів плюс якась частина з 300 назв на **Ор(л)-**, **Кос-** і десятки гідронімів) належать до *політофорних* топонімів кельтського походження, тобто таких, що мають у своїй основі вказівку на певні ознаки і прояви влади у тодішньому кельто-слов'янському суспільстві. У цих назвах повторюється 11 топооснов.

Найчастотніша серед них **Мал-** наявна у 8 назвах на витоках типу *Мальчин, Малківка, Маліївка...* і походить, очевидно, від кельтського апелятиву, представленого в кімр. mael "князь". Свого часу потужним поштовхом до активізації нашого дослідження стала примітка Л. Махновця до Літопису Руського: "Мал, князь древлянський, — за іншими джерелами — Ніскиня"[19]. Згодом це інше, власне ім'я деревлянського "мала" виявилося теофорним онімом, а саме слово *мал* у такому разі мусило б означати "князь". Справді, за даними GPC тепер ми знаємо, що кімр. mael "князь, ватажок, господар", — брит. Magli (род. відм.) ім'я власне, дбрет. Ma(e)l-, -mael (в іменах осіб), дірл. mál "принц, ватажок, пер, шляхтич", галл. Magalos власне ім'я, Maglo- у складі імен осіб: < від кореня іє. *meg-"великий" (GPC, 2305).

Всупереч періодичним спробам спростування, слова *бояре* і *боярин* імовірно таки походять від дірл. bóaire "вільний власник корів"[20] і лише у післягунські часи деформувалися в *боляре, болярин* під впливом алтайського кореня, що вельми ускладнило подальші етимологічні пошуки[21]. Верства таких вільних власників корів складала у кельтському суспільстві опору влади "мала" і, виявляється, пережитково дотривала до XV—XVII ст. на Волині як "панцерні" й "путні бояри"[22] та у Молдові.

В основі кількох назв типу *Нараїв* упізнаване кельтське слово, відповідне кімр. nâr, ner "господар, проводир", — сірл. ner "вепр", галл. Nerios теонім: < іє. *ner-"муж", пор. лат. neriôsus "витривалий, сильний", лат. ім'я власне Nerô Нерон, умбрське nerf "принцепс", оскійське ner "муж", гр. ανηρ "чоловік, муж", сскр. nar-"чоловік, муж" (GPC, 2571).

Ще одна кельтська назва володаря, монарха — кімр. Teyrn[23] — на слов'янському ґрунті зазнала палаталізації анлаута *čегъnъ і опинилася серед найпоширеніших ойконімічних основ у назвах десятків сіл і міст України — від *Чернівців* до *Чернігова*, — пор. також прізвища Черніга і Чернега (< *Чернѣга) — з Карпат. Серед цих назв збе-

реглися й надзвичайно рідкісні, ще з давнім анлаутом, як-от оз. *Тернігів* Хк. За О. Трубачовим, ця основа відома вже серед найраніших слов'янських ойконімів у Паннонському Подунав'ї: Tierna, Tsierna, *Črъnъgrad[24]. Принагідно слід зауважити, що вимова **ti** як **[tsi]** досі типова для північної говірки сучасної кімрської мови (достережено нами в ідіолекті п. М. Джонза, родом з області Powys, Валлія). Зрозуміло, що "питома" слов'янська етимологія наведених паннонських назв від слов. *чорний* (тобто, "чорне місто") виглядає менш переконливою, аніж кельтська — "місто володаря, володареве місто".

Однокореневе до teyrn дієслово teyrniaf означає "пошкодити, зруйнувати", а прикметник teyrngedol — "лояльний, данник, платник податку", пор. *Чернявка, Черняхів, Черняхи* і, наприклад, *Чернігів.* Складається враження, що масово поширені назви *Тернава, Тернавка* належать до давнішого пласту цього ж кола ойконімів, ще до палаталізації **т > ч**. Значення "шкодити, руйнувати" передає також і інше дієслово, кімр. boloch, — пор. *Болохів, Болехів, Булахів* тощо.

Влада здійснюється в певних кордонах: дірл. mruig "межа, границя", — пор. непримітне с. *Мриги* біля *Конча*-Засепи під Києвом (звуковий склад якого досконало відповідає британському аналогові *mrîg давньоірландського слова — пор. вище брит. *Pritanî — сірл. Cruithin), а також *Мрин* Чг й інші назви, пристосовані до зрозуміліших асоціацій — *Мorокине, Мороча, Морочне.* Непокора підданців мала наслідком силові дії влади, позначені кімр. cosb "покарання", — пор. *Космирин, Космач, Космачів, Косів, Косачів*; імовірно, що й частина теперішніх топонімів з основою **Коз-**. Каральні походи закінчувалися взяттям заручників. Специфічно кельтське складне поняття "підлеглі, що дають заручників" здавна відоме в Ірландії як airgialla або oriel[25], — пор. в Україні — р. *Орель,* численні назви з **Орл-**, **Олв-**, **Орх-** (детальніше у підготованій нами публікації про топонімію Змійової держави).

У ті далекі бурхливі й непевні часи справжньою радістю і — невідомо, чи довгим — щастям було врятуватися, сховатися, уникнути загибелі чи полону. Саме така семантика й відповідає кімр. dihangfa "рятунок, втеча", яке ми вважаємо причетним до назв укр. *Диканька* Пл, *Деконка* Дп, пол. Dziekanka під Бидгощем. Розташування полтавської Диканьки справді для такої мети унікальне: на високому й вузькому ґруні між Ворсклою і Середньою Говтвою, але водночас у непримітному місці в лісі біля витоку річки з немовби литовською назвою *Кудрина* від лит. kudrá "ставок". Щодо назви річки, є підстави припускати її попередню форму **Кудлина* — такі пари справді існують (СГУ, 299). Крім того, в околицях Диканьки досі є кільканадцять інших кельтських топонімів: *Тарани, Бухалівка, Волошкове, Малківщина, Чернишівка, Бухуни, Глухове, Носівка, Куклинці, Ґерґели, Бридуни, Лелюхівка, Лахни* тощо. Кімр. dihangfa має сбрет. аналог dianc: < кельт. *dî-eks-nk-від кореня *enek-"досягати, прибувати". Тут впадає в око, що на місці кімр. **h** в давнішому стані слова було **k**, якраз представлене в усіх трьох збережених слов'янських назвах як унаочнення їхньої прадавності. Значення слова dihangfa численні й розгалужені: "...рятунок, спосіб рятунку, втеча, визволення від небезпеки або лиха". Споріднений прикметник dihangol — "врятований, безпечний, цілий і неушкоджений; вільний від небезпеки, переслідування" і, нарешті, "такий, що надає рятунок", тобто "рятівний" (див. GPC, 1006). Саме останнє значення, очевидно, найбільше відповідало б характеру давньої семантики ойконіма *Диканька.* З цими ойконімами пов'язані і назви сіл *Диханівка* Чг, *Диханівське* Зп (з уже відомим нам кімрським переходом **k → h**), а також *Духанівка* См, *Духанки* Чг: поруч з останнім існує с. Убіжичі (!) (АТП, 547).

Польська Dziekanka також розміщена посеред виразно кельтського тополандшафту: Łachowo, Łochowo, Łochowice, Smogorzewo, Smukała, Czyżykówko, Malice, Małocin, Kosowo, Mrocza (!), р. Jezuicka Struga і загадкова для сучасної людини назва Szkocja (!), тобто Шотландія. Але річ у тім, що в Середньовіччі це була звичайна назва для кельтів-ірландців: пор. Schottenklöster, Schottenkirchen в Австрії та Німеччині[26].

Кімр. дієслово talaf: talu (скорн. tal) означає "платити"; передавати іншому, видавати (втікача), здаватися, капітулювати" (GPC, 3425), звідки tâl "платня, ціна, винагорода; податок, данина; цінність, компенсація, репарація, відшкодування (!), спокута, примирення,

справедливе покарання, помста, кара" (GPC, 3424). Саме ця лексика і ці значення, за нашим переконанням, лежать в основі давнього кельтизму слов'янських мов *таль* "заручник" (цілком інакше: Фасмер, IV, 16) і топонімів *Тальне*, р. *Таль*, *Рудня Тальська*, *Талове*, *Талалаї*...: вже говорилося, що М. Фасмер був упереджений проти самої можливості кельтських запозичень у слов'янській[27] (звернімо увагу: всупереч таким вченим, як О. Шахматов, Файст, Міккола, Меценауер, Преображенський, Беценберґер, Стокс, Бернекер (!!)).

* * *

Факт виявлення цілого пласту імовірно кельтських ойконімів на витоках річок України — рідкісна наукова подія. Її важко переоцінити, хоча у статті ми змогли дати уявлення лише про частину назв цього багатющого пласту.

Нас не мусять дивувати ані підозріло добра збереженість топонімічних основ, ані впізнаваність у них кельтських етимонів, ані масовість самих назв кельтського походження. До аналогічних характеристик кельтської топоніміки на західніших землях Європи кельтологи вже встигли звикнути. Як зазначають К. Ґюйонварх і Ф. Леру, там "тематика десятків тисяч галло-римських антропонімів і теонімів підтверджується багатими топонімічними даними. Altceltischer Sprachschatz Гольдера налічує їх понад 30 тисяч... Вони розкидані по... віддалених одна від одної країнах" від Великобританії до Італії та від Португалії до Польщі й Болгарії[28].

Кельтська топонімія України не просто продовжує західніший ареал. Вже тепер помітно, що вона, як периферійна, на порядок багатша семантично й фонетично, адже включає дорогоцінні архаїзми, цілком відповідні давньокельтським лексичним реконструкціям — а про їх існування досі не можна було і мріяти. Основна причина цієї різноманітності — також очевидна: на Заході кельтська спадщина (зокрема, духовна) зазнала подвійного тиску, спочатку романізації, а потім християнізації. І через це, наприклад, "у звинуваченнях соборів пізньої імперії проти язичництва, що доживало віку, вже не було жодних натяків на кельтську релігію. Злий дух міг зватися Меркурієм, Венерою, Діаною — як завгодно, але не Таранісом, Сукелом чи Езусом"[29]. Наддніпрянські ж кельти романізації не зазнали. А тому кельтолог з подивом зустріне тут цілком впізнавані всі щойно згадані теоніми, причому — десятки разів повторені: 27 *Таранівок*, 28 *Тучапів*, 21 *Нігин/Ніжин*, 16 *Кукулів*, 13 *Ізок/Єзучей*, 6 *Кинахівців*, кілька *Сукелів*...Як ми намагалися показати, є тут і є ще чимало іншого кельтського матеріалу: цей переліг ще орати й орати.

На підставі власного півстолітнього досвіду кельтологічних студій К. Ґюйонварх і Ф. Леру передчували новини зі Сходу, бо за їхніми спостереженнями, "що більший поступ наукових досліджень, то більше виростає значення кельтів в археології Східної Європи"[30]. Проте сама археологія у кельтських справах "на землях на схід від Карпат"[31] досі рухалася з завеликими, хоч і зрозумілими пересторогами. Хіба що тепер новий філологічний матеріал спонукає до пошуків за вказаними адресами. Очевидно одне: давня історія України (майже) без кельтів — скінчилася. Їхнє неминуче повернення на нашу історичну арену — це наступний логічний крок після визнання кельтського характеру проаналізованої частини топонімії України.

УМОВНІ СКОРОЧЕННЯ

АТП — Українська РСР. Адміністративно-територіальний поділ. — К., 1973.

КМ — Кельтская мифология. Энциклопедия. — М., 2002. — 640 с.

Поспелов — Поспелов Е. М. Географические названия мира. Топонимический словарь. — М., 2002. — 512 с.

СГУ — Словник гідронімів України. — К., 1979. — 781 с.

Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х тт. — М., 1964—1973.

Широкова — Широкова Н. С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. — СПб., 2000. — 352 с.

DA — Atlas für Motortouristik der DDR. — Berlin, 1974. — 224 S.

DKA — Deutschland. KompaktAtlas. — Berlin, 2002—2003. — 192 S.

GPC — Geiriadur Prifysgol Cymru: In 4 Vols. — Caerdydd, 1967—2002.

Mariboe — Mariboe K. The Encyclopedia of the Celts. — Elsinore, 1994. (E-version).

McBain — Mac Bain A. An Etymological Dictionary of the Gaelic Language. — Glasgow, 1982. (E-version, 1990).

Seabac — Seabac A. Learner's Irish-English Pronouncing Dictionary. — Dublin, 1959. — 173 p.

Примітки

1 *Тищенко К. М.* Кельтські етимології. І, ІІ, ІІІ. Етнос (1, 2, 3) // Мовознавство. — 2003. — №4, 5, 6.

2 *Стрижак О.* Етнонімія Геродотової Скіфії. — К, 1988. — С. 57–71; *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. — М., 2003. — С. 38.

3 *Трубачев О. Н.* Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Вопросы языкознания. — 1974. — №6. — С. 57.

4 *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. — М., 2003. — С. 45.
5 Див.: Англо-русский словарь / Сост. В. Д. Аракин и др. — М., 1954. — С. 266.
6 *Jones G.* Welsh Roots and Branches. Gwreiddiadur Cymraeg. — Bwlch, Powys, 1994. — P. 313.
7 *Тищенко К.* Ім'я Глухова серед однотипних назв // Збереження історико-культурних надбань Сіверщини. — Глухів, 2004. — С. 9–18.
8 *Thomas B., Thomas P. W.* Cymraeg, Cymrâg, Cymrég... Cyflwyno'r Tafodieithoedd. — Caerdydd, 1989. — P. 11, map 2.
9 *Pokorny J.* Keltologie // Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisterwissenschaftliche Reihe / Hrsgb. v. K. Hönn. Band 2. — Bern, 1953. — S. 106.
10 *Там само.* — С. 106–107.
11 *Тищенко К.* Литва на Сіверщині: топонімічні свідчення // Пам'ятки України. — 2001. — № 1–2. — С. 104–117, 161, 209.
12 Гідронімія України. — К., 1979. — С. 37–38. Тут же наведено і давню форму Київської Кончі — Конта (!).
13 Пор.: "У той час Ґвент-*Іс-Коедом* володів Тейрнон Туйриф Лаєнт" (Мифы и верования кельтов / Сост. Quantum Books, London. — М., 2003. — С. 31).
14 *Григорович-Барський В.* Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік. — К., 2000. — С. 51–58. За іншими відомостями, назву місту Бару дала королева Бона на спогад про своє рідне місто Bari (*Янко М. Т.* Топонімічний словник-довідник Української РСР. — К., 1973. — С. 19.)
15 *Григорович-Барський В.* Вказ. праця. — С. 48.
16 Також: *Гюйонварх К., Леру Ф.* Кельтская цивилизация. — СПб., М., 2001. — С. 48, 159.
17 *Пенник Н., Джонс П.* История языческой Европы. — СПб, 2000. — С. 166.
18 Haack Weltatlas. — Leipzig, 1975. — S. 84 D4.
19 Літопис Руський / За Іпатським списком переклав Л. Махновець. — К., 1989. — С. 495.
20 *Гюйонварх К., Леру Ф.* Вказ. праця. — С. 77.
21 Пор.: *Менгес К.* Восточные элементы в "Слове о полку Игореве". — Ленинград, 1979. — С. 83–86.
22 Див.: *Гаврилюк Ю.* Села і міста Підляшшя XV–XVII ст. // Холмщина і Підляшшя. — К., 1997. — С. 39–40.
23 Пор.: "У той час Ґвент-Іс-Коедом володів *Тейрнон* Туйриф Лаєнт" (Мифы и верования кельтов / Сост. Quantum Books, London. — М., 2003. — С. 31).
24 *Трубачев О. Н.* Етногенез...— С. 43–44.
25 *Диллон М., Чедвик Н. К.* Кельтские королевства. — СПб, 2002. — С. 85.
26 Enciclopedia Zanichelli. 1996. — Bologna, 1995. — С. 1503.
27 *Тищенко К. М.* Кельтські етимології. І... — С. 3–4.
28 *Гюйонварх К., Леру Ф.* Вказ. праця. — С. 44.
29 *Там само.* — С. 212.
30 *Там само.* — С. 69.
31 *Мачинский А. Д.* Кельты на землях к востоку от Карпат // Кельты и кельтские языки. — М., 1974. — С. 31–41, — з посиланням на: *Крушельницкая Л. И.* Кельтский памятник в Верхнем Поднестровье // Краткие сообщения Института археологии. — 1965. — № 105. — С. 119–123.

ФОЛЬКЛОРНА ОСНОВА ПЕРЕКАЗУ ПРО СМЕРТЬ КНЯЗЯ ОЛЕГА

Василь СОКІЛ

У статті розглядається відомий сюжет про смерть князя Олега від власного коня. Автор виклав різні точки зору дослідників щодо літописного переказу та ісландської саги про Орвара Одде. Він стверджує, що немає ніяких підстав вважати літописний варіант норманським запозиченням, а свій висновок підтверджує фольклорним та етнографічним матеріалом. Таким чином, в основі досліджуваного сюжету лежать давні язичницькі вірування українців про сакрального героя, а тому цю смерть необхідно сприймати як ритуальну, прив'язану до історичного князя Олега.

Ключові слова: сюжет, кінь, змія, смерть, народні вірування.

Першим київським князем, про котрого збереглись окремі вірогідні історичні відомості, виявився Олег. Але все ж він, за спостереженням М. Костомарова, залишився для прийдешніх поколінь в основному фольклорним персонажем [1, с. 325]; до такого висновку зобов'язують, принаймні, літописні перекази та безпосередня народнопоетична традиція, що стосується цього героя.

Ім'я Олега фігурує в кількох сюжетах, згідно з якими він: 1) хитрістю (переодягнувшись у купця) захоплює Київ, убиває там Аскольда і Діра; 2) у поході на Царгород, поставивши кораблі на колеса, під парусами сушею підходить до стін міста і прибиває щит до воріт, демонструючи свою перемогу; 3) гине від власного коня. Якщо перші два майже втратились у живому народному побутуванні, залишившись літописними версіями, то третій — про смерть Олега — ще й досі зберігається у фольклорних варіантах. Так-от, згідно з літописом, загибель князеві пророкують волхви. Він наказує не приводити йому коня, а годувати; лише через чотири роки дізнається про смерть, насміхається над пророкуванням — і хоче побачити кості тварини. Олег наступає на череп, і з черепа виповзає змія, яка жалить його в ногу. Князь помирає на тридцять третьому році правління [2, с. 22].

Наведений літописний переказ має близьку паралель з ісландською сагою про напівісторичного героя Орвара Одде. За нею, норвежцю Одду знахарка пророкує смерть від змії, яка виповзає з черепа його власного коня на ім'я

Факсі. Одд убиває коня, але після довгих років походів відвідує рідні місця, упевнившись, що пророцтво його смерті не збулося. Він спотикається об кінський череп, ударяє по ньому мечем, і з черепа виповзає змія, від укусу якої Одд помирає [3, с. 183]. Німецький видавець і дослідник саги Р. Бур справедливо відзначив певну невідповідність у тому місці саги, яка вказує на порівняно пізню форму, в якій вона дійшла до нас: убивши кдня, Одд почувається в безпеці; позатим чаклунка передбачила йому смерть від змії, схованої в черепі коня; отож для усунення небезпеки вбити коня було ще недостатньо. На думку Р. Бура, руський літописний переказ точніше передає цей епізод у його первозданному вигляді [3, с. 95].

Стосовно літописного переказу про смерть Олега і саги про Одда в науковій літературі висунуто кілька гіпотез: 1) літописний переказ має скандинавське походження (А. Лященко [4, с. 274]); 2) навпаки, власне російську ("русскую" - ?) основу вбачав у ньому К. Тіандер, але не аргументуючи її [5, с. 247]; 3) подібність в обох текстах випадкова, зазначав Р. Бур. Для цього мусить існувати спільне джерело [3, с. 186]; 4) сюжет міг самозародитись у різних народів, що перебували на однакових культурно-історичних стадіях розвитку (О. Ридзевська [3, с. 189]). М. Свердлов, продовживши цю думку, писав: "Аж ніяк не заперечуючи цілком можливості запозичення, наприклад, слів і термінів, засвідченого культурного спілкування, доводиться відноситися суворо критично до тієї історичної схеми, згідно з якою все, що є подібного, чи це в галузі права, чи в будь-якій іншій, принесено на Русь ззовні норманами як засновниками руської держави" [6, с. 10]; 5) руський (= український) варіант є первинним у відношенні до скандинавського, корені якого сягають давніх язичницьких вірувань (Ю. Писаренко) [7, с. 41].

Гадаємо, що немає ніяких підстав — ні історичних, ні будь-яких інших — вважати норманським занесенням близький до літописного сюжет, який виявив усередині XIX ст. у Сербії М. Сухомлинов. У творі говориться, що лікар напророкував султанові смерть від коня-улюбленця. Налякавшись, султан звелів відвести тварину на луг і залишити без догляду; пізно восени кінь здох. Через певний час володар влаштував бенкет. Під час прогулянки йому потрапила під ноги кінська голова, з якої виповзла змія і вжалила його в ногу. На третій день султан помер [7, с. 70]. Більш імовірно, що це плід історико-культурних взаємин між народами східних та південних слов'ян. Сюжет дійсно дуже близький до давньоукраїнського взірця, але такі реалії, як "лікар", "султан" та ін. — пізнішого походження і засвідчують відносно невеликий "вік" сербського варіанту. Пізнє нашарування і в билині про Вольгу зі збірки О. Гільфердінга, на яку звернув увагу М. Халанський. Згідно з нею, Вольга, як і Олег, загинув від коня. Останній спіткнувся, стрибаючи через камінь [9, с. 38—39]. На відміну від переказу тут домінує вже конкретно-реалістичне пояснення смерті героя (нещасний випадок).

Окрім зазначених паралелей, їх перелік можна б продовжити, адже деякі сюжетні елементи відомі грекам, німцям, англійцям та іншим етносам. Цей порівняльний матеріал детально описаний у працях К. Тіандера [5, с. 235—245] та А. Лященка [4, с. 274—276]. Не маємо на меті переповідати його, бо між ним трапляється чимало й такого, що не є паралелями до літописного, а звернемося до усної традиції українців; тут з'ясуємо питання збереженості досліджуваного сюжету та генетичних витоків основних його мотивів. Для порівняльного аналізу використаємо власні польові записи, бо інших не вдалося виявити ні в науковій літературі, ні в старих джерелах. Такий недостатній стан фіксації фольклорних матеріалів полягає, очевидно, у тому, що сюжет подібний до літописного. Це якоюсь мірою насторожувало збирачів, і вони вважали усні варіанти залежними від літописної версії, а, отже, й малооригінальними. Як виявляється, фольклорні джерела засвідчують немало цікавого в динаміці сюжету, трансформації мотивів, образів тощо.

Тут до розгляду взято з живого народного побутування сім варіантів сюжету про смерть Олега від власного коня, зафіксованих у мешканців Київщини та Рівненщини. Київську область репрезентують записи із сіл колишнього Чорнобильського району — Машева (1) та Кривої Гори (2), Баришівського району — Веселинівки (1); з Рівненської області виявлено три варіанти, зокрема в Дубнівському районі із Дубини (2) та в Радивилівському — Семидубів (1). Кожен варіант умовно позначимо початковими літерами населеного пункту, з якого

він походить, а де є два варіанти з одного села, то ще й малими цифрами біля них "1", "2". Отже, скорочення записів виглядають так: "В" (Веселинівка), "КГ1", "КГ2" (Крива Гора), "Д1", "Д2" (Дубини), "С" (Семидуби).

Для кращого розуміння та сприйняття подібних і відмінних сюжетних елементів у фольклорних зразках порівняно з літописним наведемо повністю варіант "В": "...Йому ж якийсь старець ісказав, цьому князю. Десь вони їхали, чи шо, словно нищий якийсь... Він до його, щоб погадав. І той йому сказав, шо він од коня пропаде — смерть получить. Дак він вернувся ж назад (його там войсько стояло) і сказав же цім, які вже ухажували за конем:

— Поставте його в стайню і годуйте одборним овсом і напувайте ключовою водою.

І вони поставили ж.

Він же десь поїхав і вернувся (воював же десь). Пита за коня. А вони кажуть, шо кінь іздох. І він захотів хоч на череп подивиться. Десь коло річки кінь лежав — уже сама голова. І князь прийшов і сказав до того старця:

— Ти ж казав, шо пропаду од коня, а коня вже нема.

І вилізла з голови гадюка і його вкусила, і він помер" [10].

Насамперед з'ясуємо питання, пов'язане з іменем головного героя. Номінація "князь Олег" зберігається в сюжетній тканині переказів з Рівненщини ("Д1", "Д2", "С"); на Київщині її не виявлено, тут фігурує здебільшого титул "князь" ("В", "КГ1", "КГ2") чи просто "чоловік" ("М"). Це наводить на думку про ймовірно давніше й триваліше побутування сюжету в околицях Києва, а ім'я Олега могло бути привнесене пізніше; на записах з Рівненщини відчутніший вплив літописної версії, поширеної на цих теренах скоріше літературним шляхом.

Щодо образів провісників долі князя, то вони зазнали певних трансформацій, склавши різні семантичні паралелі. Ближче до літописного тексту стоять варіанти "С" ("віщун"), "В" ("старець"), "М" ("кудеснік"), "КГ2" ("ворожоний"). У двох варіантах натрапляємо на образ жінки-провісниці — "Д1" ("знахарка"), "Д2" ("циганка"), а у зразку "КГ1" подається тільки безособова форма — "предсказано". Як видно, фольклорна традиція не зберегла в основі сюжету образу "волхва", бо народним носіям, тим більше сучасним, не цілком зрозумілий цей старослов'янізм [11, с. 423], який колись мав значне поширення в князівському та дружинному середовищі.

У всіх народних варіантах постійним є образ коня, лише за одними ("В", "М", "С", "КГ1") тварина гине сама (як у літописі), в інших — її вбивають ("Д1", "Д2", "КГ2"). Спільний і мотив загибелі князя від укусу змії, що виповзає з-під кінського черепа; в єдиному варіанті "М" ідеться про "відьму".

Необхідно зауважити, що інтерпретацією літописного тексту займалося вже багато дослідників, але й досі залишається чимало незрозумілих місць. Візьмімо згадку про договір Олега з греками, коли вони давали "присягу по руському закону". Зміст цієї присяги мав би пролити повне світло і на досліджуваний сюжет: "Клялися ті оружжям своїм, і Перуном, богом своїм, і Волосом, богом скоту" [2, с. 19]. Відразу ж напрошується аналогія — малюнок з Радивилівського літопису, на якому відтворено сцену клятви Олега, де антропоморфному ідолові відповідає Перун, а Волосу — змія. Російський науковець Д. Мачинський, коментуючи цю мініатюру, вважав, що "літописець і художник поч. XIII ст. були переконані в антропоморфності кумира Перуна і змієподібності Волоса, і [...] що Волос — Змій, покровитель худоби, особливо коней, і змія, яка жила в черепі коня і вжалила Олега, — істоти тотожні або споріднені" [12, с. 127]. Цей висновок поділив також його колега В. Топоров [13, с. 53–56], чим визнав зв'язок Олегової долі з Велесом.

Дещо інакше пояснює зображення на мініатюрі Ю. Писаренко: змія знаходиться не біля ніг Олега, а позаду коня, під ногами озброєного списом бородатого чоловіка — когось із дружини Олега. Таке розташування суперечить висновку, що художник змалював на ній об'єкт, якому поклоняється Олег, тобто Волоса [7, с. 34]. За його міркуваннями, змія має тут іншу ідею — ідею зв'язку Волоса зі смертю Олега. З такою сентенцією автора можна погодитись, тим більше, що вона аргументована.

Досліджуючи сюжет про смерть Олега, маємо відповісти на головне питання: що ж власне історичного збереглось у ньому, який його підклад? Те, що цей князь реально існував і діяв — факт незаперечний, тому його ім'я досить міцно вплелося в сюжетну тканину літописної

версії та більшості фольклорних варіантів. Однак, про це вже йшлося, у деяких народних творах спостерігається тенденція до опущення імені чи заміни героя іншим персонажем ("чоловік"). До сфери історичної дійсності відносяться і походи Олега на греків, що чітко зафіксовано в літописі ("поки й на греки ходив"). Відлуння тих далеких подій чується у варіанті "В" ("воював же десь"), в інших вони повністю втратились протягом тривалої епічної дистанції. Схоже, що це й усі історичні реалії, решта ж належить давнім віруванням.

У тексті договору руських з греками виступає "Велес, бог скоту" — покровитель домашніх тварин і бог багатства. Власне, така семантика надовго закріпилася за ним. Щоправда, ім'я Велеса майже повністю витіснено з давньої української традиції, почасти замінено "туром" [14, с. 43; 15, с. 58], Власієм, Миколою і Юрієм (Георгієм) [16, с. 74]. Можливо, тому або ще й з інших не встановлених досі причин його навіть не зачислено до володимирського пантеону.

Як показують нові дослідження, Велес виконував колись ще роль бога замогильного світу, і це вірування ледь прозирають з досліджуваного сюжету. Треба зауважити, що вони краще збережені в балтійській народній традиції, пов'язаній зі спорідненим богом загробного світу й худоби Велсом. Польський автор XVI ст. Я. Ласицький згадував Вієлону (Vielona) як бога душ, котрому приносять жертви, щоб він охороняв ("пас") душі померлих. У XVII ст. Г. Стендер повідомив про Велса (Wels) — бога мертвих, котрому були присвячені дні мертвих; він же вказав на зв'язок Велса з худобою ("божі коні", "божі бики") [17, с. 228]. Мабуть, божественний зв'язок з конем існує і в сюжеті про смерть Олега, який І. Франко зарахував до "традицій про фатальні речі" [18, с. 76]. Вчений правильно вказав на ідейне джерело сюжету, але, на його думку, "наше літописне оповідання про смерть Олега виросло на ґрунті норманської, скандинавської традиції" [18, с. 87]. Зважаючи на сучасні наукові досягнення в цьому питанні та на нові джерела, почерпнуті з української етнокультурної традиції, необхідно внести певні доповнення, уточнення й корективи.

В обговорюваному сюжеті наявні елементи вірувань, що пов'язуються з долею, яку напророкував волхв. Стосовно волхвування як одного з джерел міфічного світогляду, то воно є наслідком поваги до знання і впевненості в його силу. "Через те будь-яка чудесна подія, — вважав М. Костомаров, — будь-яка, мабуть, неможлива дія породжувала віру в свою фактичну правду, тому що передбачалось знання цих засобів і умов. Віщун, згідно з поняттям язичника, повинен був знати таємну силу речей, явищ і прийомів, невідому для простих смертних" [19, с. 278]. Власне волхв (а в усних варіантах його семантичні паралелі), виконавши свій ритуал передбачення, сповіщає долю князеві. Однак він не може вплинути на неї, бо доля, згідно з народними уявленнями, підвладна Божій волі. Про це недвозначно читаємо у формулі Геродота: "Що пошле Бог, те і мусить статися" [20, с. 398]. Та в чому ж полягала Божа воля щодо князя Олега? Мабуть, у тому, щоб усунути його від князювання. Причиною до того, як слушно зауважив О. Толочко, стало його старіння, якому в літописній версії відповідає міфознак "осінь" [21, с. 59]. Сюди додає дослідник і число "33" (час правління Олега). Його справді треба сприймати як міфопоетичне число. Саме в цих двох міфознаках (їх уже немає в сучасних записах) вчений вбачає закладену ідею старіння, що дало йому змогу відкинути попередні спроби тлумачення смерті з історичним підтекстом. Так, О. Ридзевська вважала Олега керівником напіварязької дружини, а волхва представником місцевого народу [3, с. 192]. На явно антиварязьку спрямованість літописної версії вказував Б. Рибаков, "оскільки руський чаклун передбачає варязькому конунгові, убивцеві руського князя зі старої династії Кия, неминучу смерть від свого власного коня" [22, с. 50]. Прихід правителя зі сторони, одруження з представницею місцевої династії — відомі мотиви чарівних казок [23, с. 333—334]. Якщо й припустити прихід, то чужинець, здобувши титул місцевого князя, вважає Ю. Писаренко, автоматично перетворювався на одноплемінника.

Повертаючись до висловленої ідеї старіння князя, нагадаємо, що О. Толочко бачить у ній реалізацію ритуалу "заміни царя" через його вбивство [24, с. 18—19]. Одначе він не наважився відповісти, чи справді цей ритуал мав місце на Русі в IX—X ст., бо в писемних джерелах його не засвідчено. Ю. Писаренко вказав на подібність ритуальної смерті із жертвоприношенням старих дідів [7, с. 58]. Це підтверджу-

ється архівними матеріалами. Зокрема, А. Кримський, збираючи етнографічні відомості про Звенигородщину, зафіксував сюжет, як колись у голодні роки вивозили старих людей, — "на лубочок та в ярочок", де вони змушені помирати [25, с. 479–480]. Маємо кілька власних поліських записів [26], суть яких зводиться до того, що через смерть дідів відроджується нове покоління (в сюжеті діда рятує хлопчик або син, котрим той дає пораду, як вижити і врятувати інших). Це якоюсь мірою узгоджується з висновком Н. Велецької про те, що колись у слов'янських народів знищували предків з метою перейняття у них життєвої сили" [27, с. 63–65]. Схожа за суттю картина і в переказах про ритуальну смерть Олега, яка повинна була посприяти "омолодженню" князівського престола, оновленню країни.

Ще один штрих до пояснення смерті Олега, який корініться у зіткненні двох форм вірувань. З літопису відомо, що Олег-язичник, укладаючи угоду з греками, клявся Перуном і Волосом. Однак він порушив якоюсь мірою цю клятву, зблизившись з християнською Візантією. М. Брайчевський припускає, що трагічна смерть "новонаверненого" правителя розцінювалась язичницькою частиною дружинників релігійною зрадою [28, с. 93]. Отже, Олег проігнорував застереження язичницьких жреців про "небезпечність" зближення з Візантією, а це вважалось порушенням ним, за Ю. Писаренком, єдності руської землі як основи етнічної (первинно родової) самосвідомості руського народу [7, с. 162].

Дослідники встановили, що в ієрархії домашніх тварин за ступенем близькості до людини одне з перших місць в індоєвропейських народів займає кінь [29, с. 471–599; 30, с. 80], що фіксується в обрядах, ритуалах, усній словесності. Багато вірувань, пов'язаних з цією твариною, спостерігається і в українців, у тому числі й тих деталей, які стосуються кінського черепа, котрий став причиною смерті князя Олега. Близькою до істини була О. Ридзевська, вважаючи, що спочатку йшлося про смерть від коня, без попередження про змію, типу недомовленого пророцтва (reservatio mentalis) [3, с. 192]. Однак дослідниця далі припущення не пішла.

Найперше треба підкреслити, що в переказі кінь виконує ритуальну функцію. До такого висновку наводить літописний текст, згідно з яким "спом'янув Олег коня свого, якого поставив був годувати, [зарікшись] не сідати на нього" [2, с. 22]. Тварина, котру годують і бережуть, нагадує храмових коней балтійських слов'ян: білий, що утримувався при арконському святилищі на о. Рюгені, присвячений богові війни й перемог Свентовитові, а вороний, який перебував у Щеціні, — Триглавові [31, с. 197; 32, с. 207–211]. Годування коня ще конкретніше вимальовується у тих фольклорних варіантах, у яких безпосередньо вказується на їжу ("одборне зерно") та пиття ("ключова вода"). Здавалося б, це мало надати тварині більшої фізичної потуги, як, наприклад, у казках, коли кінь у такий спосіб набував чарівної сили [23, с. 171]. Не зовсім точно висловився Ю. Писаренко, що годування коня в досліджуваному сюжеті тотожне казковому [7, с. 50]. Якщо в казці герою потрібна сильна тварина для здійснення своїх незвичайних учинків, то тут вона не набирає великої фізичної сили, а гине. Спеціальне ритуальне годування Олегового коня слід розуміти як підготовку до жертвоприношення богові загробного світу, хоча самого обряду жертвоприношення з текстів не видно. За однією фольклорною версією (В, С, КГ1, КГ2), а також літописною, кінь гине сам. Її походження, безперечно, давнє; друга версія пізніша, у якій уже немає ритуального годування, а тварину вбивають (Д1, Д2). Обидві фольклорні версії не дають підстави погодитися з думкою А. Лященка про те, що вбивство коня більше відповідає рішучому характеру скандинава [4, с. 264] та про поступове перетворення північного переказу у варіант, який зобразив Олега "добродушним слов'янином" [4, с. 268]. Навпаки, цей пізній епізод з української версії міг проникнути до скандинавів унаслідок різноманітних контактів, у тому числі й військових, адже відомо, що варяги були найманцями в князівських дружинах.

Повертаючись до питання про жертвоприношення коней в українців, необхідно підкреслити, що воно (жертвоприношення) мало місце в давній традиції, на яку вказував ще Геродот: скіфи, як присвяту богові, приносять у жертву переважно коней [20, с. 194]. Це явище характерне для багатьох індоєвропейських народів. Так, у стародавній Індії існував особливий ритуал жертвоприношення коня "ашвамедха" [33, с. 143], сліди якого (попереднє відпускання

тварини на волю) проглядаються і в аналізованому сюжеті, зокрема в його ранній версії, пов'язаній з ритуальним годуванням.

Заслуговують уваги дослідників кінські поховання ("конскіє кладьбіща") в поліщуків, інформацію про які зафіксував автор цієї праці [34]. Первісно вони (поховання), очевидно, мали зв'язок із жертвоприношенням, хоча сьогодні ця семантика втратилась, а збереглася лише утилітарна функція. З усього циклу цих давніх вірувань українців залишились рудиментарно, треба гадати, ті, які відносяться до кінського черепа. Щоправда, у таких народів, як авари, іранці вчені виявили окремі захоронення кінських черепів, а за етнографічними матеріалами й деякі обряди, пов'язані з цими похованнями [30, с. 84; 35]. У нас не збереглося ніяких подібних обрядодій, а з упевненістю можна лише сказати, що кінський череп, за архаїчним принципом партиціпації, чи метонімічного уподібнення частини цілому, заміняє жертву тварини богові замогильного світу.

Скрупульознішого з'ясування потребує семантичний комплекс, пов'язаний з кінським черепом. Цей останній наділяється етнокультурною традицією амбівалентними (двоїстими) рисами. Він виступає символом нетутешнього, потойбічного світу і втіленням невідомої, нечистої сили — відьми. В одному з фольклорних варіантів безпосередньо інформувалося, що з кінського черепа вискочила відьма, яка спричинила героєві смерть. Інформаторка не зуміла чітко пояснити, хто така відьма, лише зазначила, що це змія. Така сюжетна колізія не випадкова у фольклорному тексті. Етнографічні матеріали засвідчують, що на Поліссі доволі часто кінський череп іменували відьмою. У регіоні зберігся, за слушною оцінкою вчених, унікальний, який зустрічається, очевидно, тільки на Поліссі, обряд спалення кінського черепа-відьми у переддень Івана Купала [36, с. 260]. Його опис подали К. Мошинський [37, с. 82] та П. Шейн [38, с. 222]. А ось як інформує про цей обрядовий акт Д. Зеленін: "У ніч на Івана Купала молоді хлопці надівають приготовлену кінську голову на тичку завдовжки з півтора сажні, тичку забивають у землю, кладуть довкола неї гілля з дерева і запалюють" [39, с. 452]. Характерно, що череп збивали у вогнище. У записі С. Толстої прямо зазначається, що "гето називали її відьмою, тую голову, ето уже сама відьма і відьму ету треба збити. Збивали її, збивали, поки зоб'ють, уже і укинуть її у вогонь, спалять і всьо. Відьму спалили, а сами гуляють, іграють коло костра, начинають звечора і гуляють там вони. Кисть згоріла, то уже відьма, уже більш нічога ни буде, вона порчи робити ни буде, бо всьо ж, вона згоріла" [40, с. 133].

Обряд спалення черепа виходить з глибокої давнини і має індоєвропейське коріння. Це засвідчують хетські поховальні тексти, які навів у своїй розвідці В. Іванов [30, с. 80]. Кремація, вважає дослідник, присвячувалася богові вогню Агні [30, с. 81]. У нашому сюжеті кінський череп пов'язується з відьмою. Якщо після обрядового спалення черепа відьма більше "порчи робити ни буде", то за фольклорним варіантом, вона заподіює героєві смерть.

Більшість народних творів повідомляє про загибель князя від укусу змії. До речі, Ю. Писаренко вважає що останню головним атрибутом Волоса [7, с. 51], його ж попередникам В. Іванову та В. Топорову належить висновок про змієподібність Волоса [41, с. 31—38]. Якою б категорією вчені не означували змію (атрибутом чи об'єктом) певним є те, що вона тісно пов'язується зі світом мертвих і живе, за спостереженням Б. Успенського, біля входу в загробний світ [42, с. 57—58]. Такою її можна бачити в казках [23, с. 219, 263], аналогічна функція змії і в сюжеті про смерть Олега, адже вона виповзає з-під кінського черепа — жертви бога замогильного світу. На наше глибоке переконання, змія є втіленням коня. Так, у Хорватії міфічного змія іменують kacji konj (зміїний кінь) [43, с. 591]. Семантично і функціонально він зближується з кінським черепом у поліському купальському обряді, коли хлопці біжать по селу, вигукують: "Змея бежить!" [36, с. 261].

Відьма, змія, кінський череп, кінь у цілому — все це атрибути смерті. На зв'язок коня зі смертю вказував також М. Глушко [44, с. 415]. Цей зв'язок чітко простежується в дитячій щедрівці:

Як не дасте п'ятака,
Візьму вола за рога,
А кобилку за чупринку
Та й виведу на могилку [45. с. 108].

Інколи тварина сама виступає у ролі демонічної істоти. В одному з народних оповідань матері й хворому синові, які шукали долі біля

могили на дорозі, з'явилась чорна кобила [46, с. 371]. І сама тварина, і її масть вказують на зв'язок зі світом мертвих. Так само кінський череп як втілення відьми, злої сили в образі змії неминуче призвів князя Олега до смерті.

З усього викладеного можна зробити висновок, що Олег у досліджуваному сюжеті виступає не стільки історичним персонажем, скільки займає місце сакрального героя. Його трагічну загибель на старості літ необхідно сприймати як ритуальну смерть, яка мала б сприяти майбутньому відновленню країни. Кінь і змія, згідно з язичницькими уявленнями, — іпостасі бога "скоту" й замогильного світу Волоса, а волхв ("кудеснік", "старець" та ін.) є посланцями цього бога на землі, що передбачили неминучу трагічну долю "нововаверненому" правителеві.

1. *Костомаров Н.* Предания первоначальной русской летописи в соображениях с русскими народными преданиями в песнях, сказках и обычаях // *Костомаров Н.* Собрание сочинений. — СПб., 1905. — Т. 13. — Кн. 5.

2. Повість минулих літ // Літопис руський / За Іпатським списком переклав Л. Махновець. — Київ: Дніпро, 1989.

3. *Рыдзевская Е.* К вопросу об устных преданиях в составе русской летописи // *Рыдзевская Е.* Древняя Русь и Скандинавия в IX—XV вв. (Материалы и исследования). — Москва: Наука, 1978.

4. *Лященко А.* Летописные сказания о смерти Олега Вещего // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. — 1925. — Т. 29.

5. *Тиандер К.* Поездки скандинавов в Белом море. — СПб, 1906.

6. *Свердлов М.* От составителя // Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия в IX—XV вв. — Москва: Наука, 1978.

7. *Писаренко Ю.* Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. — К., 1997.

8. *Сухомлинов М.* О преданиях в древней русской летописи // Основа. — 1861. — Июнь.

9. *Халанский М.* К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем // Журнал министерства народного просвещения. — СПб., 1903 (ноябрь).

10. Архів ІН. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 444. — Арк. 423.

11. Етимологічний словник української мови: В семи томах. — Київ: Наук. Думка, 1982. — Т. 1.

12. *Мачинський Д.* "Дунай" русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север: Проблемы этнографии и мифологии. — Ленинград: Наука, 1981.

13. *Топоров В.* Еще раз о Велесе-Волосе в контексте "основного" мифа // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов Второй балто-славянской конференции. Москва, 29 ноября — 2 декабря 1983 г. — Москва: Наука, 1983.

14. *Денисюк І.* Два міфологічні божества у поліських епіталамах: Тур і Красная Пані // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 27: Українська фольклористика. — Львів, 1999.

15. *Пастух Н.* Семантика міфологеми тур-бик // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Вип. 27: Українська фольклористика. — Львів, 1999.

16. *Иванов В., Топоров В.* Велес // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. — Москва: Эллис Лак, 1995.

17. *Иванов В., Топоров В.* Велес // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. — Москва: Сов. Энциклопедия, 1980. — Т. 1.

18. *Франко І.* Смерть Олега і староірландська сага про фатального коня // *Франко І.* Зібр. тв.: У 50 т. — Київ: Наук. думка, 1983. — Т. 39.

19. *Костомаров Н.* Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народною поезиею // *Костомаров М.* Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. — Київ: Либідь, 1994.

20. *Геродот.* Історії в дев'яти книгах / Переклад, передм. та прим. А. Білецького. — Київ: Наук. Думка, 1993.

21. *Толочко О.* До питання про сакральні чинники становлення князівської влади на Русі у IX—X ст. // Археологія. — 1990. — № 1.

22. *Рыбаков Б.* Древняя Русь (Сказания. Былины. Летописи). — Москва: Изд-во АН СССР, 1963.

23. *Пропп В.* Исторические корни волшебной сказки. — Ленинград: Изд-во Лен. Ун-та, 1986.

24. *Толочко А.* Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. — Київ: Наук. Думка, 1992.

25. *Кримський А.* Жнива // Інститут рукописів Центральної наукової бібліотеки ім. Вернадського. — Ф. 36. — Од. зб. 681. — Арк. 479—480.

26. Архів ІН. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 444. — Арк. 383, 397.

27. *Велецкая Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. — Москва: Наука, 1978.

28. *Брайчевский М.* Утвердження християнства на Русі. — Київ: Наук. думка, 1988.

29. *Гамкрелидзе Т., Иванов В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. — Тбилиси, 1984. — Т. 2.

30. *Иванов В.* Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор. — Москва: Наука, 1989.

31. *Любавский М.* История западных славян (прибалтийских, чехов и поляков). — Москва, 1918.

32. *Костомаров Н.* Славянская мифология // *Костомаров М.* Слов'янська міфологія. — Київ: Либідь, 1994.

33. *Топоров М.* Ашвамедха // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. — Москва: Сов. Энциклопедия, 1980. — Т. 1.

34. Архів Ін. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 444. — Арк. 397.

35. До речі, влітку 1986 р. під час будівельних робіт на горі Щековиці було виявлено жертовник з кількома десятками бичачих черепів, які, на жаль, не вдалося зберегти. Див.: *Боровський Я.* Світогляд давніх киян. — Київ: Наук. думка, 1992.

36. *Виноградова Л., Толстая С.* Мотив "уничтожения-изгнания нечистой силы" в восточнославянском купальном обряде // Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. — Москва: "Индрик", 2000.

37. *Moszycski K.* Zwyczaje swiktojacskie na Zachodnim Polesiu // Lud siowiacski. — 1928. — Т. 1.

38. *Шейн П.* Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. — СПб, 1890. — Т. 1. — Ч. 1.

39. *Зеленин Д.* Описание рукописей Ученого архива Русского Географического Общества. — Петроград, 1914. — Вып. 1.

40. *Толстая С.* Материалы к описанию полесского купального обряда // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. — Москва: Наука, 1978.

41. *Иванов В., Топоров В.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — Москва: Наука, 1974.

42. *Успенский Б.* Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). — Москва: Изд-во Москов. ун-та, 1982.

43. *Петрухин В.* Конь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. — Москва: Международные отношения, 1999. — Т. 2.

44. *Глушко М.* Віл у різдвяно-новорічній обрядовості українців // Вісник Львівського університету. Серія історична. — Львів, 2000. — Вип. 35—36.

45. Дитячі пісні та речитативи / Упоряд. Г. Довженок, К. Луганської. — Київ: Наук. думка, 1991.

46. *Иванов П.* Народные рассказы о доле // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. — Київ: Либідь, 1991.

ВЕЛИКА ШЕВЧЕНКОВА ДОРОГА

Василь СЛІПЕЦЬ

Географія мандрівок Тараса Шевченка по Україні дуже розмаїта. Навчаючись у Петербурзькій Академії мистецтв і по її закінченню він побував чи не в усіх місцях України, позначених героїчними й трагічними подіями в історії нашого народу. Коли був у Переяславі, написав свій безсмертний "Заповіт". Не міг не відвідати й край, де зароджувалася Козацька держава, край запорозької республіки, де ще на той час били дніпрові пороги, але вже похилилися жита на тих степових просторах, де колись паслися козацькі коні.

Яготин, Седнів, Чернігів... Чи не всі значні й менш значні місця Київщини, Полтавщини, Чернігівщини об'їхав поет, залишивши у спадок так багато прекрасних поезій, портретів сучасників, замальовок сіл та історичних пам'яток.

З Києва за завданням Археографічної Комісії він здійснив подорож по містах Житомирщини й Волині, завершивши її перебуванням у Почаївській Лаврі та Берестечку, де під враженням поля Берестецької битви написав таку зворушливу щемливу поезію — "Ой чого ти почорніло, зеленеє поле...".

Та все ж є в Шевченка дорога, яка має особливе значення в його житті. Ще малими босими ногами з Моринців, Керелівки він ходив по сусідніх селах — Лисянці, Тарасівці, Хлипнівці, Стеблеві, що біля Корсуня, шукаючи людей, які б "його добра навчили", навчили того, чого так прагнула його дитяча душа — малювання. Сюди ж він повернувся й після того, як ця мрія здійснилася далеко від України, де вчили його відомі на весь світ художники. Геніальна поетична муза й гаряча любов до своєї землі не давали Тарасові забути рідний край і на далекій чужині. У поезії "Сон", написаній в Орській кріпості, він згадує своє перебування в Переяславі і висловлює спрагле бажання дожити віку й хоч покласти "змучене, поточене горем" серце на омріяних, блакитних здалека, дніпрових "горах окрадених". Повернувшись із заслання, він вирушає шукати дороги до тих дніпрових окрадених гір. У Городищі радиться зі знаними добрими людьми, добивається до рідних Моринців і Керелівки, виливає кревним свою душу, а звідти вже береться на Корсунь до свого родича і друга Варфоломія просити підтримати його в ясному намірі реалізувати пекучу мрію — побудувати оселю на тих дніпрових горах, за Пекарями. З Корсуня, від Варфоломія Шевченка, й починаються його поїздки по Росі і понад Россю, дорогою через наші рідні села, що притулилися до тих гір, які стали рідними і йому в останні часи його життя, а ще більше після смерті.

1859 року Тарас Шевченко кілька разів здійснив подорож із Корсуня, де він гостював у Варфоломія Шевченка, до села Пекарів, за яким на придніпровських горах сподівався дожити в мирі й спокої свого віку. За свідченнями сучасників проїздив він цю дорогу й кіньми, і човнами по Росі, яка в ті часи впадала в Дніпро якраз біля Пекарів.

На жаль, його мрія здійснилася тільки по його смерті, і спочив він на тих омріяних горах уже в домовині.

Мені судилося вирости в одному з сіл, мимо якого проходить ця дорога, в селі, що простяглося вздовж Росі, яка заховалася тут у зеленім тунелі з сумовито схилених над нею верб, сріблястих тополь, осокорів. Наше село до Росі притисла зелена стіна старого соснового Черкаського лісу.

Якщо обминути важкі спогади про роки голодоморів і війни, про тяжку працю нашу й наших батьків, то все тут було лагідним і добрим до нас, дітей: і тихий плин води Росі, і просторі ромашкові толоки, і темний, але добрий Черкаський ліс з його глибокими, оповитими якоюсь тайною, ожиновими долинами, болотами й озерами, що відлякували нас своєю чорною водою, на поверхні якої пишалося широке листя латаття й ніжні білі лілії. А довгожданими теплими веснами ті лісові долини ставали синіми від цвітіння сон-трави.

А за Россю, за буйною зеленню городів і садів, за мальовничими купами верб і за рядами струнких тополь синіли, зеленіли й половіли ланами пшениці пасма гір, над якими в глибокому синьому небі пропливали, мов казкові кораблі, білі хмари, кидаючи на їхні похилені схили темні тіні, що поволі разом із хмарами пробігали по тих ланах, ярках і зелених гаях.

Попід цими горами й проходить та дорога, якою подорожував Тарас Шевченко.

Цією дорогою нас, школярів-третьокласників, повела наша молоденька вчителька Мотя Оноприївна на його могилу в той рік, коли був відкритий на ній музей і поставлений йому

пам'ятник. Пішки пройшли ми тим шляхом п'ятнадцять кілометрів до Тарасової гори, стомленими дитячими ногами піднялися дерев'яними сходами до могили поета, подивилися з її висоти на широкий суворий Дніпро і сині далі за ним.

Поводили нас по музею, і чомусь особливо запам'яталась мені й навіть злякала скульптура похиленої під тягарем жорнового каменя жінки, як символу гіркої долі наших матерів у старі часи. Пізніше ця скульптура зникла, бо, мабуть, надто нагадувала вона долю наших матерів-колгоспниць. Поверталися додому, як сутеніло, дорогою, розмоклою від холодного осіннього дощу, перебираючись через переярки, по яких із гір текли холодні потоки.

У студентські роки я не раз проходив цю дорогу, прямуючи до канівської пристані або в зворотному напрямку, додому, проминаючи ті ряди високих тополь, що, як сторожа, стояли біля сходів на могилу, а ранньою весною, коли дніпрова повінь переливала дорогу, я піднімався на гори й, долаючи підйоми й спуски, проходив мимо могили й стрімкого п'єдесталу Його пам'ятника, з висоти якого бронзова фігура поета вдивлялася в безмежний простір весняної води. Ще в повоєнні роки дорога через хутір Хмільну й Пекарі не була покрита асфальтом, і, долаючи її, наші ноги глибоко вгрузали в піщано-глинясте розбите її покриття. З ярів витікали потоки, які ми переброділи, знявши взуття і високо закачавши штани.

У глибині тінистих садів попід схилами гір затишно біліли хатки під солом'яними стріхами, із-за плетених лозових тинів звисало гілля старих груш і яблунь, у темній густій зелені яких жовтіли стиглі плоди, що час від часу з глухим гупанням падали в глибокий пісок дороги. Здається мені, що та дорога й ті колишні біленькі хати в садах під горою, і ті старезні крислаті груші та яблуні над живоплотом мало чим відрізнялися від тих, якими їх бачив Т. Г. Шевченко під час своєї подорожі.

Тепер дорога асфальтована, села й сади модерніші, яблуні й груші в них новітньої селекції, низькорослі, і звисає їхнє гілля над металевою чи дерев'яною огорожею, та все ж гаї верб і осокорів, що поруч із дорогою, часом мають вигляд вікових, і якісь із них ще, може, пам'ятають поета. Як і ця, так і вся та дорога, якою проїжджав поет, позначена надзвичайно мальовничими краєвидами.

Уже вирушаючи в цю подорож з гостинного будинку Варфоломія Шевченка, що притулився до підніжжя стрімкої гори, над якою височів псевдоготичний замок колишніх графів Лопухіних, поет, проминувши склепіння романтичної брами-вежі, переїжджав міст, перекинутий тут між високими скелястими, вкритими зеленню, берегами Росі. Там, унизу, між відшліфованими часом плаский брилами й валунами, бурунять її води.

За Корсунем і Гарбузином ця дорога вже до самих Пекарів ітиме луговою долиною Росі, пригірськими терасами, подекуди опускаючись до рівня лугу. З підвищень тих терас, захоплюючи погляд, відкривається той широкий зелений простір долини, по якій між вербами й верболозами, поблискуючи під сонячним промінням, в'ється синя стрічка Росі. А там, за долиною, в голубуватій далечині, на тлі темної хвилястої смуги Черкаського лісу, поміж купами дерев біліють окола хаток, заворожуючи подорожнього мрією про тихий щасливий спокій, що заховався в тих далеких оселях, серед зеленого лісового затишку. І над цим широким простором перекинулось синє-синє небо, злившися з голубим серпанком обрію.

Тихо шелестить вітер листям струнких тополь і сріблясто-зелених верб, що внизу, за зеленню городів, і тихо пливуть по небу ніжні білі хмарки, зникаючи в далині. І вже від Сахнівки до Пекарів будуть ті біленькі хатки серед тінистих садків, що затишно притулились до підніжжя гір.

Скажете, що ж тут особливого, людина закохана в свій край, їй він дорогий, як і кожному свій. Це, звичайно, так, але все ж тут буде доречно згадати давню розмову з моїм родичем, що жив у Гуті Кумейській. Проїжджаючи мимо його хати, я завжди зупинявся, ставив біля тину велосипед і, привітавшись та поговоривши про наші справи, висловлював своє захоплення краєвидом, що відкривався від його хати.

В один із таких приїздів він мені розповів, як одного разу біля його хати зупинилась вантажівка, з неї вийшов водій, підійшов до його хати і з підвищення, на якому вона стоїть, довго вдивлявся в далечінь річкової долини, на примхливі звиви Росі поміж зеленню верб і верболозів, на темніючі на вечоровім небі силуети сахнівських гір, біліючі оселі на їхніх схилах, а потім підійшов до нього й розчулено сказав: "Ніколи ще не бачив такої краси!".

Дорога ця позначена також цілою низкою історичних пам'яток. У Гарбузині, на розвилці дороги в село Бровахи, ще недавно стояла хата з невисоким старим берестом біля неї, хата гарбу-

зинського землеміра, доброго знайомого Тараса Шевченка. А за Гарбузином, там, де дорога опускається до рівня лугової долини Росі, стоять корпуси виробничо-технічного училища. В козацькі часи тут був монастир, в якому, за переказами, був пострижений у ченці Юрій Хмельницький, після ряду військових і політичних поразок.

У часи Київської Русі за Россю, на південь, починався дикий степ і на межі з ним стояв цілий ряд міст-фортець, а найвідомішими з них були сам Корсунь і Родень, залишки городища якого на Княжій горі за Пекарями.

Між ними були менш значні укріплення. Село Сахнівку схильні ототожнювати з древнім Кульдеюровим. Тут, на вершинах гір Дівиці й Монастирки, свого часу проводились розкопки в пошуках пам'яток тієї старовини. Вели розкопки як фахівці, так і підпільні шукачі скарбів.

Розповідають про одного хазяйновитого чоловіка, який випадково таки знайшов скарб золотих монет чи виробів. Та збуваючи його, він спився й загинув як добрий господар своєї землі. Після всіх тих пошуків як фахівців, так і любителів, залишилась єдиним свідком тих далеких часів Сахнівки золота діадема з Сахнівських гір у Київському музеї історичних коштовностей, що в лаврі.

А про назву третьої гори Пастушки зберігся переказ, який збігається з багатьма подібними переказами в інших краях України, а саме — як під час чергового набігу степової орди на її схилах пасла отару мала сільська дівчина. Хижі ординці піднімались крутими схилами гори, щоб схопити її, але дівчина воліла краще загинуть, ніж датися їм у руки, вона кинулася зі стрімкої кручі й загинула.

Село Межиріч називають літописним Товаровим, і виділяється це село серед інших і більшими розмірами, школою-десятирічкою, яку закінчували багато школярів навколишніх сіл, своїми багатолюдними базарами, а також дуже цікавими історичними знахідками. Тут Т. Г. Шевченко зупинявся під час своїх подорожей, тут виконав він відомий малюнок "В Межирічі".


Т. Г. Шевченко. Фото І. Гудовського. 1859 р.

Що ж до історичних знахідок, то не так давно тут було розкопано декілька круглих жител людини пізнього палеоліту, складений із кісток мамонтів. Ця знахідка зацікавила ввесь світ. Розташовані житла на широкій пригірській терасі, на глибині трьох-чотирьох метрів, в тому місці, де внизу, серед лугових просторів води Росі зливаються з водами її доньки Росави.

Славне село Межиріч і своїми земляками. Це батьківщина видатного українського художника Гаврила Пустовійта, звідси родом і відомі наші сучасні письменники Євген Попович, Дмитро Чередниченко, Світлана Жолоб.

На краю села Конончі, відірвавшись від основного пасма гір, стоїть шпиль, на якому, пануючи колись над всією околицею, височів замок, що теж входив у той оборонний захисний ланцюг фортець по кордону Київської Русі.

Гора так і називається Замковище.

У великій історії України-Руси М. Грушевського в розділі "Поросся" розповідається, як один із воєвод замкової залоги одружився з половчанкою на ім'я Конончa і в її честь дав назву селу, що було під захистом того замку.

Відома й така історична подія, що сталася тут, коли 1669 року, в часи змагань гетьмана Петра Дорошенка за волю України, запорожці, незгодні з його протурецькою орієнтацією, разом із татарами притисли його військо, що складалося з вірних йому Канівського і Черкаського полків, до гір Конончі. П'ять тижнів оборонявся Дорошенко, поки повернулись його посли від султана з турецьким Чаусом, який передав татарам волю султана. Татари відступили, а слідом за ними відійшли й запорожці.

Велике село Хмільна, що зразу за Конончею, разом зі своєю садибою, городами й рясними садами заховалося в велетенському яру, який сам по собі є унікальним явищем природи з густими заростями акації, липи, з глибокими й стрімкими урвищами й проваллями.

Яр простягнувся на вісімдесять кілометрів і бере свій початок біля Канівського лісу, саме там, де з лісу, з боку

Канева, виходить та ґрунтова дорога, якою везли домовину з тілом Т. Г. Шевченка на Чернечу гору, коли дніпрова повінь залила дорогу попід горою. З Хмільни був один із учасників пошуку ділянки землі для садиби поета за Пекарями, Т. Садовий, карбівничий панського лісу. З Хмілянського яру витікає потік Гниловід, який сто років тому став причиною місцевої екологічної катастрофи, коли під час безперервної кількадобової грози потік виніс із яру стільки глини й каміння, що перегородив потужною греблею русло Росі. Вода затопила весь простір від гір до лісу, під водою опинилось багато селянських городів. Тільки через п'ять років було прорізано нове русло Росі, відведене на значну відстань від гір, а також споруджено комплекс земляних гідротехнічних споруд для захисту від таких явищ.

Трохи збоку від дороги, за Россю, напроти села Сахнівки, загубилося серед лісу село Кумейки, ті самі Кумейки, під якими в грудні 1637 року відбулася битва козацького війська під проводом Павлюка з польським військом Потоцького. За Кумейками, на широко відкритому з усіх боків підвищенні, де так вдало розмістив тоді свій табір Потоцький, на засіяному пшеницею полі. Здалеку вимальовуються два пологі на все поле конуси, дві безіменні могили, бо ніхто не знає, хто лежить під ними, наші козаки чи поляки. А далі, через дорогу, в бік села Софійки, де розташувався був табір козацький, теж дві уже таки напевно козацькі могили у вигляді високих трапецій, зарослих високою травою і окремими деревами берестів і дубків. Там лежать ті шість тисяч наших відчайдушних борців за волю України, які загинули в тій кривавій битві, що так склалася для них нещасливо.

Внизу біля Кумейок, біля струмка, де ростуть верби, мабуть, залишки того болота, яке наказав присипати снігом Потоцький і в яке так необачно потрапили козаки, штурмуючи його табір. Кам'яна стела при дорозі з написом про ту битву та дубовий хрест на одній з тих могил, поставлений кілька років тому вже новітніми козаками, от і вся пам'ять про ту криваву подію. Вітер сумно шелестить у високій траві, шумить листям у густих кронах дерев, нагинаючи їх до землі, ніби нагадуючи нам, що ті герої гідні кращої пам'яті. Як тут не згадати поезію П. Куліша "Кумейки", якою він відгукнувся на цю подію:

Поки Рось зоветься Россю,
Дніпро в море ллється,
Доти серце українське
З панським не зживеться.

Моє село Михайлівка — напроти Конончі, за Россю, і так гарно проглядалися його білі хатки серед зелені садів і городів на тлі темної смуги Черкаського лісу з тієї дороги, якою подорожував поет.

З давніх часів через Конончу й Михайлівку проходила дорога з Києва на Черкаси й далі на південь. Про поромний перевіз на Росі в Конончі, монополь на який мав Київський Микільський Пустинний монастир і про дещо з побуту тодішніх наших односельців свідчить цікавий Універсал Богдана Хмельницького. Ось його зміст:

"Богдан Хмелницкий, гетман з Войском его кор[олевской] м[илости] Запорозким

Сотнику і вуйте михайловские. Ускаржалис нам черниці монастиря Пустинского Киевского Никулского, іж їм кривду і церкві Божой в воженю чолнами через Рось купцов і інших людей з возами і товари їх чините і чинит допущаєте, а оні здавна на то свой пором для пожитку церковного в Конончи мают. Прото приказуєм вам, абисте болшей не чинили кривди церкви Божой так сами, як, яко і нікому чинит не допущали і зараз закажите, аби ніхто не важился чолнами возит, опроч порома монастирского. За што упорних і непослушних сурово карайте, абисмо болшей скарги от черницов не міли, іначей не чинячи.

Дан з Мошен, дня 9 августа, року 1650.
Богдан Хмелницкий, гетман рукою власною".

А завершити цю розповідь хотілося б згадкою про ще одне село, що за великим придніпровським лугом, напроти Пекарів. Це село Хрещатик. Поет міг його бачити за широкими водами Дніпра, з Михайлової гори, гостюючи у Михайла Максимовича. Це село завзятих рибалок, а свою назву отримало за переказами в такий спосіб.

У часи хрещення князем Володимиром Київської Русі сюди, в глухі нетрі дніпрового лугу й глухі болотяні пущі тут листяного лісу, тепер Черкаського, збігалися втікачі, які не згодні були прийняти нову християнську віру. В глухому лісовому урочищі, серед трясовин, вони поставили зображення Перуна, щоб таємно вклонятися там йому. Та владна рука князя Володимира знайшла їх і тут, втікачів було охрещено, а їх поселення з того часу стало зватися Хрещатиком.

Те ж глухе лісове урочище, де стояв Перун, так до цього часу і називається Перунами.

Це все, і значно більше, ніж тут розповідається, бачив і чув або міг чути в розмовах з нашими земляками під час своєї подорожі цією дорогою з Корсуня до Пекарів Тарас Шевченко.

Мальовничий простір широкої долини Росі, що простяглася між темно-зеленою стіною Черкаського лісу й тими омріяними поетом горами, до яких притулилися в глибині тінистих садів білі хатки наших сіл, могутній Дніпро, в який впадає тут, перетнувши розкішні придніпрові луги, Рось, питомий край важливих подій часів Київської Русі та козацької доби, безумовно, запав у душу поета й художника, вразливу до всього прекрасного, до історії і слави рідної землі.

На завершення скажу, що в моє життя, як і в життя багатьох моїх земляків, Шевченко ввіходив не тільки сторінками "Кобзаря", але й постійним відчуттям якоїсь безпосередньої його присутності, бо ж безсмертний його символ — Чернеча гора, що стала в народі Тарасовою, була поруч із нами і завжди манила до себе невідхильною магнетичністю й одухотвореністю. І коли ми до неї підходили, подолавши чимало кілометрів Великою Шевченковою Дорогою, звіддалік стрункі тополі в її підніжжі настроювали нас на високий лад незгасної Святині. Ми з великим хвилюванням ступали дерев'яними сходами і, завмираючи, піднімалися вгору і вгору, щоб побачити Його, такого великого й такого рідного...

Тепер доводиться жалкувати, що ми, Його нащадки, свого часу, ніби з добрими намірами, спорудили біля тих струнких тополь кафетерій чи ресторан, а недалеко від могили готель, які не додали святості цій знаменитій горі, на якій, за переказами, колись були поховані три козацькі гетьмани, а четвертий — наш великий Тарас.

А мудрі голови й підказували, що цю Велику Шевченкову Дорогу від колиски до вічної оселі годилося б обсадити Його улюбленими тополями, щоб душа його по них вибирала путь і щоб Україна не збивалася з духовного сліду. Не прислухалися. Зрештою і тепер не пізно — варто тільки зібратися й зробити це добре і праведне діло: посадити тополі й провести Тарасове свято на цій Великій Шевченковій дорозі — від Колиски до Вічної оселі.

...Оця Тарасова мандрівка нашими придніпрянськими селами, про яку мовимо, виявилася останньою його подорожжю як рідними місцями, так і по Україні. Починалася вона з Городища, де його так приязно прийняли на своїй цукроварні Симиренко, Яхненко й Хропаль. Звідти до Корсуня рукою подати, а кіньми то й поготів. Але Тарас Григорович вирішив ще раз побувати в рідних своїх у Моринцях і Керелівці, обнятися з ними й попрощатися, а вже звідти, треба розуміти, через Почапинці й Стеблів прибув у Корсунь до Варфоломія Шевченка. А звідти вже на ті гори, де збирався поселитися... Та й поселився навіки.

Ця остання подорож Шевченка від колиски до Чернечої, до Канева, стала його хресною дорогою, святою для кожного українця.

КОРОВАЙНИЙ ОБРЯД НА ПОЛІССІ

Людмила **ВОЙТЮК**

Традиційне українське весілля має безліч варіантів, причому відмінності в обрядових діях простежуються не лише у різних районах, а й у межах однієї місцевості. Поліський регіональний варіант весілля посідає важливе місце в етнографічному вивченні родинної обрядовості. Адже культурно-побутові особливості Полісся, відносно краща збереженість традиційних форм і елементів народної культури зумовлювали великий інтерес до регіону вчених різних галузей наук.

Висвітленню весільної обрядовості присвячено багато праць етнографів і фольклористів. Щодо обрядового весільного хліба та печива, заслуговують на увагу праці М. Ф. Сумцова, які базуються на глибокому знанні матеріалу і відзначаються широкими науковими узагальненнями. Цінним джерелом для висвітлення даної проблеми є мате-

ріал, зібраний В. Г. Кравченком. Суттєвим внеском у дослідження народної кулінарії і, відповідно, весільного обрядового хліба стали праці Л. Ф. Артюх. До цієї теми зверталися також інші вітчизняні дослідники, такі як Н. І. Здоровега, Г. Т. Пашкова, В. К. Борисенко.

Мета даної статті — проаналізувати коровайний обряд на Поліссі кінця XIX — першої половини XX ст., дослідити його обрядові функції, визначити спільні риси і регіональні особливості у процесі виготовлення та розподілу короваю.

При написанні статті було використано опублікований та рукописний етнографічний матеріал В. Кравченка, праці таких етнографів як П. Литвинова-Бартош, Л. Артюх, Г. Пашкова та ін. Крім того, залучено власний польовий експедиційний матеріал автора.

Коровайний обряд посідає особливе місце в структурі традиційного весільного обряду багатьох народів. Здавна хліб в українській традиції символізував добробут і благоденство, плодючість і продовження роду. Така висока смислова навантаженість хліба-короваю існує й понині в поліському коровайному обряді.

Коровай був ритуальним весільним хлібом на всій території України*. Випікали його як у домі нареченої, так і нареченого. Проте в селі Копищі на Олевщині зафіксовано єдиний випадок, коли коровай був спільним. Можливо, це пов'язано з тим, що і весілля було спільним через сирітство одного з наречених.

Головні дійові особи коровайного обряду на Поліссі — жінки-коровайниці, яких напередодні запрошують мати або сестра [1, 45]. Про це свідчить і пісня:

Марусіна да матусенька,
Да по юлоньци ходить,
Да сусєдочок просить:
— Сусєдочкі, моє голубочкі,
Да ходєть ві до мене,
Да до моєї хати
Коровай месити [13].

Коровайницями мали бути жінки продуктивного віку, які перебували у першому шлюбі, жили в злагоді зі своїми чоловіками і бажано, щоб мали дітей. Таким чином, вони мали передати всі найкращі якості свого сімейного життя молодому подружжю. Існували численні заборони щодо вибору коровайниць. Не могли ними бути незаміжні дівчата, вдовиці, розлучені, жінки, які зле жили зі своїми чоловіками, у яких діти мерли, "нечисті"**, омивальниці покійних тощо. За коровайниць на Поліссі в основному брали сім-дев'ять жінок [2, 76], адже числа сім та дев'ять — сакральні.

Число коровайниць могло бути непарним, але вчиняли і місили коровай лише парна кількість жінок. Про це свідчить і пісня:

Чотири місило, чотири качало,
Чотири сажає, чотири виймає [3, 83].

Цей звичай ніс у собі символіку парності, тобто наречені повинні були щасливо прожити в парі усе своє життя.

До складу коровайниць обов'язково мала входити мати, хрещена мати чи одружена старша сестра, які нерідко бували старшими коровайницями [4, 73]. Коли з якихось причин ніхто із родичок не міг бути старшою коровайницею, то нею ставала жінка із числа запрошених, яка найбільше розумілася на виготовленні короваю — краща коровайниця на селі або кутку.

Коровайниці приходили святково вдягнені, приносили з собою миску борошна, яйця, масло або хлібину. Ця традиція може мати декілька пояснень: взаємодопомога громади, обмін дарами між коровайницями та батьками наречених, відгомін родових відносин, коли увесь рід благословляв на шлюб наречених. Крім того, таке об'єднання продуктів від різних господарок мало на меті міцніше скріпити молоду сім'ю [16, 93].

Вчиняли коровай звечора, напередодні весілля, або зранку. Перед тим старша коровайниця просила благословення. У селі Бехи просили хатнього хлопця, а якщо такого не було, запрошували сусідського, "щоб благословив коровай розчиняти". Хлопець ставав біля ночвів, брав лопатку й нею хрестив борошно. При цьому він промовляв:

Прошу благословенства перший раз,
другий раз, третій раз! [6, 31].

Участь хлопця у вчиненні короваю могла мати значення віри в непорочну силу молодої, адже коровай випікали лише за першого шлюбу.

Якщо коровай був спільним для обох молодих, то вчиняли дві жінки: одна з боку молодої, а друга — молодого. На другий день ці жінки місили коровай, а виймати з діжі вже приходило все жіноцтво [5, 137], як символ єднання родів наре-

* Щодо етимології слова "коровай", то загальноприйнятої немає. М. Сумцов знаходить у ньому спільні корені із словом "корова", підтверджуючи свою думку тим, що весільний коровай заступив давній звичай жертвування корови. Це зумовлене, очевидно, поширеною у слов'ян подібністю обрядових булочних виробів за формою до корови взагалі чи її голови з рогами або вимені [20, 122; 21, 35].

** Жінки у період регул.

ченої та нареченого. І коли вчиняли коровай, і коли витягували з діжі, старша коровайниця тричі просила дозволу на це у батьків та старост (боярина, дружби, дружка — особи чоловічої статі):

Благословили їсти, пити,
Благословіть молоді коровай замісити [2, 77].
Благослові очец і мачі
Коровай на стол виймачі
І ви старости [5, 137].

Спочатку коровайницям відповідали батьки, а після вже старости:

Ми благословляєм
І Бог благословіт [5, 137].

Треба зазначити, що старостам належала головна роль при виконанні всіх найбільш важливих обрядів. Це пов'язано з тим, що староста вважався головним представником свого роду. Зазвичай це був дядько чи одружений брат. Староста прислуговував коровайницям, тобто робив новий "погрібач" і "помело", приносив дрова і воду, вигрібав жар із печі. Він мав бути присутнім впродовж усього процесу випікання короваю [14, 26]. Присутність чоловіка серед коровайниць могла символізувати силу чоловічої продуктивності, участь чоловіка у зачатті нового життя. Можливо, саме з цим пов'язаний ретельний вибір коровайниць та старости, який було описано вище, адже для випікання короваю вибирались люди, сімейне життя яких, на думку громади, склалося щасливо. Варто зазначити, що не на всій території Полісся чоловіка залучали до коровайного обряду. На Малинщині під час виготовлення короваю було присутнє лише жіноцтво.

В с. Бехи місили коровай чотири молодиці — навхрест, а дві тримали ночви [7, 170]. В одній з пісень співається:

Коровайници коровай месили,
До Дунаю по водицу ходили.
Несєте водицу, дєвици,
Месєть коровай, молодици [13].

І хоч Дунай далеко від Полісся, але магія його імені мала додати сили короваю. Лише надвечір приступали коровайниці до випікання короваю, шишок і калачів.

Поліський коровай, як і на більшій частині України, був круглої форми і складався з трьох частин [17, 26]. Нижню частину віддавали музикам, тобто чужим, середню — родині, а верхню — нареченим. Щодо горизонтального членування, то на Малинщині, наприклад, всередину короваю клали на чотири боки по яйцю, а верх прикрашали двома "качалочками", покладеними навхрест [18].

Спідню частину короваю з прісного тіста називали "дном". На нього насипали овес (щоб молоді були дужі та здорові, як коні від вівса), клали гроші, копійки (щоб молоді були багаті). Окрім вівса і грошей, могли ще вкладати в коржі жито (символ життя), яйця (символ продовження роду та множинності), мак (оберіг від нечистої сили) [7, 172]. У Бехах дно складалося з двох прісних коржів і обводилося "калачем", а далі великий шмат тіста вимішували у формі паляниці і клали зверху [7, 148].

Коли виробляли "дно" короваю, то співали:

Сам Бог дінце місит,
А Пречиста світит,
Анголі воду носят
І Господа-Бога просят [6, 33].

А коли ліплять коровай, то:

Благослови, Боже,
Ще й Божая Мати,
Цей коровай зліпити
І дом цей звеселити [6, 33].

В с. Червона Волока на Коростенщині жінки гуртом розкачували спідній великий корж і посипали ячменем. По тому кожна коровайниця розкачувала свій окремий корж, які складали один на одного [4, 73]. Верхня частина короваю чи верхній корж прикрашався двома "калачами", покладеними навхрест, і "шишками", які саджались, "стиркались" всюди, де було вільне місце [6, 32], чи дрібними голубами [10, 43]. Виготовлення короваю супроводжувалось співами та дражнилками дружка, який прислуговував коровайницям:

Тікай, дружечко-свате, тікай!
Як не будеш тікати —
Будемо за лоб смикати [4, 73].

При цій пісні в селі Червона Волока сват брав по два колоски "з посаду" (з вінків, що залишилися після обжинків) і затикав коровайницям за голови. Ці колоски символізували парність і родючість. А як приходила черга саджати коровай у піч, то ті колоски клали на загніт, щоб був коровай славний [4, 73, 74]. Такі ж дії свата з колосками відбувались і в селі Вертикіївці Іванківського району. У цей час молодиці приспівували:

Ти чужий чоловіче,
Колосочки тиче,
Житнії колосочки
Чужим жінкам за головочки [9, 90].

Часом замітав і садив коровай у піч запрошений парубок — "кучерявий" [8, арк. 8]. Його назва, можливо, пов'язана з тим, що кучері

були символом плодючості та багатства. Тож не випадково протягом усього весілля кілька разів зустрічається кожух: свахи зустрічалися у вивернутих кожухах, наречених садили на кожух тощо. Коли садили коровай у піч, співали:

Наша п'еч регоче,
Короваю хоче,
А пріпечок заливаеццa,
Короваю сподіваеццa [13].

Така увага до печі під час коровайного обряду і весілля в цілому пов'язана з тим, що на неї перенесена давня роль сімейного вогнища, вона символізувала об'єднання роду.

У с. Бехи коровай садила коровайниця, після того вона мусила тричі стукнути лопатою в чільну стіну й промовити: "Печись, коровай, на три сини і дві дочки!" [6, 34]. У Меленях на Коростенщині старші коровайниці благословляли хату хлібною лопатою. Вони хрестоподібно торкалися лопатою стін, промовляючи: "На щастє, на здоров'є, на гроши, на дети хороши" [13].

Існувала прикмета: як посадять коровай у піч, стежать, хто першим зайде до хати, чоловік чи жінка. Так намагалися визначити, якої статі буде перша дитина у подружжя. Це ще раз підтверджує значення короваю як символу продовження роду.

Після того, як посадять коровай у піч, обов'язковим ритуалом коровайниць було миття рук. Крім того, жінки вмивалися водою з тістом, вмивали нею старосту і цілувалися навхрест. Ці дії були символом любові та щасливого майбутнього молодих. Воду, якою мили руки, виносили надвір, виливали під вишню, яка також була символом родючості, продовження роду молодих, а миску кидали через хату і при тому співали:

Ой ти мисю, мисю,
То налий води в мисю,
То ми ручки помиїм,
Та під вишеньку виллім,
Щоб вишенька ягодки родила,
Щоб Ганнуся Петруся любила [2, 77].

Пізніше в хаті відбувалися дії з пікною діжею. Її брали на руки чоловіки, інколи жінки, або всі разом, піднімали вгору й стукали нею тричі об сволок і цілувалися навхрест [8, 8]. Ці дії супроводжувалися співом жінок:

Піч стоїть на стовпах,
Діжу носим на руках [7, 172].

Або:

І піч на сохах,
І діжа на руках,
І цілуйтеся, і милуйтеся,
Хто кому рад [15, 17].

Хатнє начиння, яке використовували під час випікання короваю: лопата, діжа, а також поцілунки, пісні символізували любов та благополуччя молодого подружжя. А така увага до пікної діжі пов'язана була з віруванням у її схожість із сонцем [7, 172].

По закінченні дій з діжею коровайниць запрошували до столу, пригощали вечерею і горілкою. Прислуговувала їм сама молода або її мати. Жінки сиділи за столом аж поки не настане пора виймати коровай з печі. Встаючи з-за столу і виймаючи коровай, жінки співали:

А де ж тая весільная мати,
Обіцяла горілочки дати.
А одної з ягодками,
А другої з вишеньками,
А третьої з калиною
За своєю дитиною [2, 82].

Виймали коровай двома лопатами і клали на віко з пікної діжі [4, 74]. За зовнішнім виглядом спеченого короваю намагалися вгадати майбутнє подружнє життя наречених. Коли коровай вдавався, це означало згоду в сім'ї, щасливе сімейне життя. Коли ж ні — тріскався, западав — то це віщувало неприємності, біду, несподівані зміни.

Коли спечений коровай вже стояв на столі, коровайниць обдаровували шишками, які вироблялися і випікалися разом з ним.

Прикрашання короваю було кульмінаційним моментом обряду і відбувалося близько опівночі в присутності роду [1, 54]. Квітчали коровай барвінком, калиною і квітами [4, 74]. Іноді в центр короваю вставляли верхівку ялинки чи зелену гілку, що мала назву "їлко", "їльце", "гільце", "хвойка", "вітка", "ялина" та ін. [1, 46]. Прикрашання короваю зеленню не було розповсюджене на всьому Поліссі. На Малинщині єдиною прикрасою були шишечки та голуби з тіста [18].

Коровай виносили в комору і ставили на віко з пікної діжі або на материну бодню [4, 74], заслані рушником чи хусткою. Ще однією хусткою накривали. Залишався коровай у коморі аж поки не приходила черга обсилати рідню і гостей. Коровай ділили окремо у дівчини і хлопця. За ним у комору йшов "старший дружок", "дружко", "маршалок", "боярин". Перед тим просив він у батька й матері дозволу "по коровай іти". У Меленях він промовляв: "Прошу панства благословенства, отца і матер і всех родітелей раз, другій раз, третій раз" [13]. За свідченням проф. Степана Килимника, у наших

предків існував культ покійників, на честь яких влаштовувалися трапези у визначені дні [12, 225]. Можливо, саме ці "родітєлі" і є покійниками, до яких зверталися під час весільного обряду. Благословення просили під час весілля кілька разів і щоразу зверталися до живих і мертвих, адже коровай — це подарунок нареченим від усього роду. Промовляв дружко тричі, і тричі давали йому відповідь батьки: "Боут благословіт!" До комори дружко йшов з музиками [11, 126], брав коровай і ніс у хату [6, 70]. На кожному порозі, які проходив дружко з короваєм, він, пританцьовуючи, обкручувався. Таке обкручування дружка з короваєм у дверях — символ сходу сонця — мусить принести молодятам щастя та добробут [6, 5]. Свахи при цьому співали:

Дружко коровай несе,
Наміткою трясе.
Хоч тряси, не тряси,
А нам коровай неси [5, 77].

І надалі дружко в коровайному обряді виконував основну роль — він ділив коровай і роздавав його:

Рано мі, рано мі,
Кому коровай краяти?
Дружко каже — я вмыю,
А ще к тому — я сьм'ію.
І золотого ножа маю,
І сереблениє тар'илки,
Ой дай, свате, го'рилки,
Благослови отец і мати
На други' стоул коровай перенести [11, 113, 114].

Або:

Ти, дружечку, красний,
В тебе ножичок ясний,
Подобає тобі статі
Коровай краяті,
Да й на людей роздаті [1, 73].

Часто декілька чоловіків брали участь у діленні короваю: один краяв, другий обносив, а третій ще й писав по печі, хто що дарує.

В місті Березна на Чернігівщині під час роздачі короваю дівчата кепкували над боярами та дружком:

Дружок коровай кроїть,
А за ним жінка ходить,
Семеро діток водить.
Усі з кошелями —
Весь коровай побрали [19, 87].

Чи не бачиш, дружко,
Що бояре коровай крадуть
То в міх, то в кишеню —
Діткам на вечеру.
То в віхі, то в рукавички —
Дівкам на вечернички [19, 87].

Коровай краяли на столі перед молодими ножем, колодку якого обмотували хусточкою [11, 158], нерозкраяним залишали лише денце. Дружко клав шматки розкраяного короваю на тарілку і разом з чаркою горілки підносив спочатку батькам, а потім частував хрещених батьків і всіх інших родичів. Цей порядок на Поліссі був незмінним. До короваю дружко припрошував словами: "Де це тут є молодої (молодого) батько (хтось інший), це дар Божи' принят?!" [11, 126]. За цей дар родичі обдаровували молодих, залежно від матеріальних можливостей — земельним наділом, худобою, бджолами, полотном тощо. Обмін дарами, на перший погляд, був неадекватним, адже за свій дар гості отримували лише шматок короваю. Проте цей обмін був глибоко символічним: адже хліб — найбільша святиня нашого народу. Вручаючи молодим подарунок, гості обов'язково висловлювали свої побажання молодій сім'ї, здебільшого у жартівливій формі:

— Я їм дарую бджоли на зеленім дубі, щоб молодий і молода цілувались у губи!

— А я дарую їм на вербі сороку, щоб молоді кликали на хрестини до року! [6, 72].

— Даруємо молодим коробку глини, щоб до року були хрестини!

— Даруємо дуба з ралом, щоб син був генералом! [13].

В с. Чоповичі, проголошуючи побажання, гості відщипували від принесеного їм короваю крихти і клали назад на тарілку. Маршалок разом з подарунком віддавав ці крихти молодим. Молоді збирали їх у хусточку і протягом трьох днів мали все з'їсти [18]. Викидати та сушити було заборонено, адже то були побажання присутніх гостей.

У Малинському та Лугинському районах Житомирської області під час ділення короваю не забували і про померлих близьких родичів. Маршалок проголошував, кого саме обдаровували короваєм (зазвичай називали відразу всіх покійних), музики грали марш, а коровай тоді по шматочку ділили між людьми [18].

Наостанку денце з короваю, у якому були запечені гроші і овес, віддавали музикам. У Меленях люди намагалися і собі взяти трошки денця, особливо якщо там були гроші, бо хто матиме його при собі, тому вестиметься в торгівлі. Загалом коровайному денцю приписувались різні лікувальні властивості. У Бехах вірили, що

його шматок позбавляє від зубного болю, а на Малинщині, — якщо з'їсти шматок з дна весільного короваю, то перестане боліти живіт.

Обдаровування короваєм могло тривати цілу ніч.

Сьогодні коровайний обряд також займає одне з чільних місць у весільній обрядовості. Однак, порівнюючи з кінцем XIX — першою половиною XX ст., коровай усе частіше замовляють у пекарнях і, відповідно, ніяких обрядових дій, пов'язаних з його виготовленням, не відбувається. Обдаровування ж проходить так само, як і колись. Повніше зберігся коровайний обряд у селах, більш віддалених від міста. Там і досі приділяється велика увага вибору коровайниць та іншим обрядовим діям, що спрямовані на забезпечення щасливого сімейного життя подружжя.

Загалом коровайний обряд є найбільш тривалим у часі порівняно з усіма іншими весільними обрядами. Йому приділялася велика увага, і всі дії відбувалися з великою пошаною, адже коровай передусім був символом родючості, продовження роду, а його випікання символізувало побажання добробуту, щастя, як для молодят, так і для всієї рідні.

1. *Пашкова Г. Т.* Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся. — К.: Наук. думка, 1978.
2. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 15–3, од. зб. 218.
3. *Литвинова-Бартош П.* Весільні обряди і звичаї у с. Землянці Глухівського повіту у Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. — Т. III. — Львів, 1900. — С. 70–173.
4. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 15–3, од. зб. 255.
5. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 15, од. зб. 211.
6. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 15–3, од. зб. 158.
7. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 15–3, од. зб. 150.
8. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 15–2, од. зб. 112.
9. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 15, од. зб. 145-в.
10. *Борисенко В. К.* Форми побутування весільного короваю // Нар. творчість та етнографія. — 1981. — №5. — С. 37–44.
11. *Кравченко В.* Пісні. Хрестини та весілля. (Етнографічні матеріали). — Т. 2. — Житомир: Б. д.
12. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 2 кн. — Кн. 2. — К., 1994.
13. Село Мелені Коростенського району Житомирської області. Записано від Ходаківської Марії Андріївни 1931 р. н.
14. *Охримовичъ Вл.* Значение малорусскихъ свадебныхъ обрядовъ и песенъ въ истории эволюции семьи // Этнографическое обозрение. — Кн. XV. — 1893. — С. 1–54.
15. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 1–2, од. зб. 249.
16. *Артюх Л. Ф.* Українська народна кулінарія (Історико-етнографічне дослідження). — К.: Наук. думка, 1977.
17. *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. — М., 1982. — С. 8–41.
18. Село Чоповичі Малинського району Житомирської області. Записано від Старченко Надії Володимирівни, 1935 р. н.
19. *Малинка А. Н.* Малорусское весилье // Этнографическое обозрение. — Кн. XXXVII. — 1898. — С. 84–103.
20. *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.
21. Етимологічний словник української мови. Т. 3. — К.: Наук. думка. — 1989. — С. 35.

ПІСНІ ТА ВИШИВКИ УЛЯНИ КОТ

Наталя ПОЗНЯК

Про Уляну Петрівну Кот можна говорити багато. Варто лише раз почути її чистий проникливий голос, який, здається, увібрав у себе найтонші вібрації поліської землі, і щось живе і щемливе озивається в твоєму серці. Кажуть — то голос пам'яті, голос крові, голос народу, що живе в кожному з нас. А глянеш на тонесенькі серпанки, мережані та вимальовані поліськими тканими взорами — і ще більше подивуєшся: невже це зроблено людськими руками?

Ткацтво і народна пісня — це два крила, які свого часу винесли Уляну Кот на вершину популярності. Та й нині, хоча все менше виїздить вона за межі села, тримають її на цьому світі, живлять вогник, про який колись сказав Тарас Шевченко: "Раз добром зігріте серце вік не прохолоне".

Уляна Петрівна може розказати багато цікавого. Ото вже справді, слухаєш — не наслухаєшся. У її пам'яті — більше тисячі народних пісень, які вона "повибирала з душі" своєї мами Оксани Федорівни, батька, односельців. А ще — легенди, приказки, приповідки, які вона дбайливо записує до грубого зошита ("Може, онукам знадобиться", — каже вона, ховаючи сум в глибині теплих очей). Мимоволі ловиш себе на думці, якою вийшла б книжка, якби то все записати-переписати, вибрати-випитати, щоб справді лишилася пам'ять навіки про невичерпну мудрість нашого народу!

Уляна Кот родом із поліського села Крупове (або — Крупов'є, як кажуть тут, зберігаючи неповторний колорит поліської говірки) Дубровицького району, що на Рівненщині. Село здавна славиться майстрами: тут що не хата — то ткаля чи вишивальниця, що не чоловік — то бондар, різьбяр, художник чи просто майстер на всі руки. "Раніше люди все робили самі: і кросна для

ткання, і ступу, жорна, бочки, діжки, скрині, куфри. Вони були безграмотними, але мудрими, бог їх наділяв таким талантом, що вони вміли все", — розповідає Уляна Петрівна. Недарма ж саме це село репрезентувало мистецтво Рівненщини на традиційному фестивалі "Культура одного села" у травні цього року.

Кажуть, що поліські серпанки з Крупового замовляли навіть для царської родини. Це тонюсіньке напівпрозоре ошатне полотно надзвичайно цінувалося в усі часи, і для того, щоб вийшов справжній серпанок, потрібна була неабияка майстерність. Спочатку сіялися спеціальні сорти льону — з тонким і невисоким стеблом: лущик, просяк. Висушені на траві стебла били прачами, терли на терниці, потім ще раз оббивали тріпачкою. Після цього жменьки волокна розправляли й вичісували на гребені.

З нечесаного волокна (нечесу) пряли нитки для грубішого полотна, а добре вичесане (пущене на воду, воно не лишало ніякого сліду) йшло на серпанок. Вичесану жменьку волочили, розправляли, робили куделю, пряли на веретено, а тоді — підсушували. Щоб нитки "не кошлатились", з веретена їх змотували в клубок через "юрок" — порожнисту трубку з отвором. З двох веретен або клубків нитки снували на снівницю — вбиті в стіну кілочки. Зняті зі снівниці нитки "обливали пісгюю" (завареним борошном) і сушили. Ці нитки призначалися на основу. Одночасно сукали цівки з витушки за допомогою сукала.

Ткацтво на Поліссі — це своєрідний ритуал. У день, коли ставилися кросна (а ткали, як правило, з ранньої весни до початку польових робіт), у хаті обов'язково топилося, бо вологі нитки рвуться і по них погано ходить нит. Коли натягували основу, сторонніх у хату не пускали — щоб лихе око не зіпсувало роботу. А навивати і затикати кросна запрошували лише визнаних майстринь. І досі в Круповому побутує приказка: "Не дай мене, мати, заміж, там, де затикають, а дай там, де посередині тчуть".

"На жаль, зараз справжніх серпанків майже не зустрінеш, — хитає головою Уляна Петрівна. — Льону, отого, справжнього, ніхто не сіє. Та й часу немає, щоб довести його до ладу. Тому для основи беремо зараз частіше за все звичайні фабричні нитки. Хоча в багатьох іще в скринях зберігаються оті дівочі серпанки, в яких ішли колись під вінець".

Складну науку ткання серпанків, рушників, скатертин і всього, на що здатна народна фантазія, Уляна Петрівна змалечку перейняла від мами. Так само, як і пісні, якими та, схилившись над кроснами, довгими вечорами виспівувала свою вдовину долю. Тож, коли Уляна підросла, усе частіше почала вплітати свій голос у материнську пісню. Хоча навряд, чи вона тоді могла уявити, що ця пісня виведе її в люди, поведе по світу, полине за океан, і всі зачаровано прислухатимуться до її проникливого голосу.

Перше визнання до Уляни Кот прийшло несподівано. Вона якраз поверталася з колгоспного поля, де працювала ланковою, коли їй сказали, що з Києва приїхала фольклорна експедиція, яка буде записувати народні пісні. До клубу, де зібралося чи не усе село, її завели майже силоміць. Місця усі вже були зайняті, тож Уляна примостилася біля грубки. Так і прослухала усі виступи односельців. Усі вже збиралися розходитися, коли раптом хтось примітив її і виказав. Попросили заспівати. На сцену вона тоді так і не вийшла — заспівала з місця, від грубки. Та так заспівала, що поважні гості з Києва примовкли і ловили кожен звук її чистого високого голосу. А тоді попросили заспівати ще, і ще, і ще...

Їй пророкували участь у хорі Верьовки. Але їхати до Києва було боязко, все ж таки була вже родина, діти. Та й на місці вирішили, що нема чого таланти спроваджувати до столиці, вони знадобляться і вдома. І створили в Круп'ї свій фольклорно-етнографічний колектив "Берегиня", солісткою якого стала Уляна Кот.

І все ж велика сцена, як і всеукраїнська та міжнародна слава, не змусили себе довго чекати. У 1984 році Уляна Кот з колективом стала переможцем першого телетурніру "Сонячні кларнети", потім були перемоги в радіоконкурсі "Золоті ключі", багатьох республіканських та обласних оглядах народної творчості. Є в скарбничці Уляни Петрівни й золота медаль ВДНГ в Москві, де вона презентувала і серпанки, й голос рідної землі. А в 1985 році фірма "Мелодія" випустила диск-гігант "Співає Уляна Кот".

Одночасно прийшло визнання і до витворів її рук. Поліську майстриню запросили до Рівненського комбінату народних промислів, почалися авторські виставки. У 1981 році Уляні Петрівні було присвоєно звання Заслужений майстер народної творчості УРСР. Її поліські серпанки обійшли увесь світ, і нині

ткані рушники та сорочки від Уляни Кот зберігаються у музеях та приватних колекціях Києва, Львова, Алмати, Москви, Білорусі, Чехословаччини, Польщі, Канади, Америки. І нині, коли в Музеї народної архітектури і побуту в Пирогові влаштовуються Дні ткацтва, багато хто спеціально розшукує "майстриню з Полісся, що так гарно співає".

Багато записів Уляни Кот нині зберігається у фондах українського радіо, в архівах різноманітних фольклорних експедицій та народознавців. Є вони і в редакції "Української хвилі" на радіо "Свобода". Останні були зроблені у 1988 році під час поїздки до Вашингтона на запрошення Смітсонівського інституту. Тоді Уляна Кот представляла Україну на фольклорному фестивалі національних меншин Америки. Записів справді багато. Але ще більше невиспіваного, невисловленого. Скільки казок, традицій, звичаїв, обрядів вона знає! І не просто знає, а відчуває, розуміє всю глибину народної мудрості, що дійшла до нас із глибини віків. Свою розповідь Уляна Петрівна раз по раз перееривала піснею. Дещо я записала на свій репортерський диктофон.

Свого часу Уляна Кот стала ініціатором створення у селі дитячої фольклорно-етнографічної студії "Серпанок", куди прибігали і школярі, і дошкільнята, і з величезним задоволенням виспівували-переймали народні пісні. Студія існує й нині, тепер нею керують вихованці Уляни Петрівни. Начебто, усе гаразд, однак болить душа: народна пісня, навіть на селі, все більше зникає з побуту, витісняючись супермодними чужими мотивами. Зникають із життя прадавні народні традиції та обряди, на яких виросло і набралося мудрості не одне покоління. Люди замикаються в собі, а не витримає чиясь душа, заспіває, — озираються подивовано. "Що з нами коїться?" — запитує Уляна Петрівна, і це питання зависає в повітрі. А й справді, що?

Сидимо в затишній хатині Уляни Петрівни, що примостилася під самим лісом на краю села, п'ємо запашний чай із лісових трав та ягід, гортаємо сторінки родинного альбому. Ось мала Улянка з братами та сестрами на руках у мами й тата. А це вона з мамою за кроснами. Далі — у незмінній вишиванці й корсетці — на різноманітних виставках, форумах, концертах. Ось — уже її діти, онуки, правнук. Очі Уляни Петрівни зволожуються — доля порозкидала дітей по світу: один син в Іспанії на заробітках, інший пустив коріння в Білорусі, третій теж поїхав із села, дочка вийшла заміж у Підмосков'я. Ні, вона не скаржиться, вона рада за дітей. І все ж...

На прощання Уляна Петрівна подарувала іще одну пісню, власну. "Хоч думки будуть линуть по світу, як зозуля шукати діток, та не зрадьте мого заповіту — повертайтесь у рідний куток," — співається у ній. Попросила дати цю пісню комусь із відомих співаків — може, заспівають, і тоді почують її мільйони дітей, що порозліталися з материнського гнізда, частіше навідуватимуться до рідних. А ні — то хоч подумки прилинуть на крилах пісні, зігріють материнське серце.



Поверталася я додому сільською дорогою, а в пам'яті лишилися слова Уляни Петрівни: "Ото буває, як стане дуже сумно одній у хаті, чи схопить щось за серце, стисне туга, то підіпрусь собі біля грубки — та й співаю. І біда відступає, легше стає на душі". Ось таке її життя — як нескінченна виспівана пісня, де поєдналися і радість, і туга, і біль, і сподівання на краще. Пісня, яку варто послухати і зберегти у своєму серці.

НОВЕ ДОСЛІДЖЕННЯ З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОГО КОБЗАРСТВА

Олексій ВЕРТІЙ

Кость Черемський. Шлях звичаю. – Харків: Глас, 2002. – 445 с.

Зро́сла увага до вивчення мистецтва кобзарів, бандуристів та лірників пояснюється сьогодні цілою низкою причин. По-перше, за часів панування комуністичного режиму дослідження національного епосу, життя його творців та виконавців зумисне гальмувалося, цілеспрямовано викривлялось, підпорядковувалось усій сукупності політичних, суспільних, естетичних та художніх поглядів того часу, а на окремі теми та проблеми, скажімо, такі як Вустинські та Кахтирські книги, нищення кобзарства у 20–30-х роках і його переслідування у наступних десятиріччях XX ст., взагалі було накладено суворі заборони. Складені на замовлення псевдотвори про Леніна, чільних представників та оборонців більшовизму потрактовувались як взірці народного епосу нової епохи, а народних співців, які виконували їх примусово, – як типів, породжених радянською дійсністю, тощо. По-друге, із здобуттям Україною незалежності гостро постала необхідність продовжити, поглибити і розвинути основоположні підстави дослідження мистецтва народних співців-музикантів, закладені ще П. Кулішем, п. Мартиновичем, В. Горленком, Г. Хоткевичем, К. Грушевською, Ф. Колессою та іншими вченими, і, по-третє, розпочати підготовку та видання ґрунтовної "Історії світового українського кобзарства та бандурного музикування".

Осмислення широкого кола питань, пов'язаних із розв'язанням цих проблем, відбулося у ході роботи науково-практичних конференцій, присвячених життю і творчості Є. Адамцевича (Суми, 1983), Є. Мовчана (Суми, 1988), вивченню історії та сучасного стану кобзарства (Дніпропетровськ, 1994; Київ, 1997). У дисертаціях М. Долгіва, Н. Брояко, Т. Мартинової, працях С. Грици, Б. Жеплинського, В. Нолла, І. Шрамка, М. Гримич, збірках статей, спогадів, матеріалів про Є. Мовчана та Є. Адамцевича вони розглядаються з теоретичної, історико-культурної та світоглядної точок зору. Однак рецензована книга К. Черемського, як і попередня його праця "Повернення традиції. З історії нищення кобзарства" (1999), вигідно вирізняється з-поміж них, насамперед, архівними даними, спогадами, листами, іншими документами та особистими записами автора розмов, свідчень сучасних кобзарів, світлинами, малюнками різних часів і т. д., зібраними у наукових установах Харкова, Києва, Полтави, Львова, старанно опрацьованими матеріалами, видрукуваними у часописах, інших виданнях упродовж понад двох століть. Значна частина їх часто вперше вводиться в науковий обіг, що й дало змогу досліднику виробити такий підхід до вивчення порушуваних проблем, який відкриває нам досі неосмислені, а то й зовсім невідомі явища в історії кобзарства, лірництва та бандурного музикування, а відтак і сформувати самобутню сукупність поглядів на їх виникнення, становлення, розвиток і значення в духовному поступі нації.

Своєрідність цієї сукупності поглядів К. Черемського виявляється, насамперед, у твердому переконанні, що вивчати кобзарство відокремлено від подібних явищ в інших культурах є неприпустимою помилкою, але такою ж само помилкою є й уподібнення їх, заміна одного поняття іншим, адже називати кобзарів гомерами (та ще й з малої букви), значить принижувати наш національний співоцький звичай, наголошувати на історичній безпорадності в його самовизначенні, ображати звичай древньогрецький. "Карикатурно виглядають і намагання називати українських співців "бардами", "менестрелями" чи "венестернізованими" (вираз Софії Грици) назвами співців чужоземних традицій. Бо навіть із суто етичних міркувань ми не маємо права вносити мішанину в розуміння іноземного явища, іменем якого намагаємося називати своє. Тому так само кумедно сприймаються потуги деяких виконавців авторської пісні привласнити собі ім'я кельтської бардівської традиції, про яку, очевидно, вони мають досить приблизні і поверхові уявлення" (с. 22), – пояснює автор першовитоки основоположних підстав свого дослідження, його зміст та ідейну спрямованість. Здійснюючи свій задум, К. Черемський зосереджує увагу саме на тих особливостях епічної співогри, її побутування, ролі в духовному і соціальному житті та розвитку українського суспільства, які й визначають оту їх самобутність і неповторність.

Щоб пояснити природу досліджуваних явищ, учений звертається до найрізноманітніших джерел від найдавніших часів і до сучасності, розглядає їх не лише в музикознавчому, а й у психологічному, філософському і т. д. планах, що й

приводить його до часом навіть несподіваної постановки та розв'язання проблем, виважених, обґрунтованих висновків та узагальнень. Скажімо, щоб з'ясувати природу українського народного думового епосу, кобзарсько-лірницької співогри та кобзарсько-лірницьких знарядь, він звертається до побуту наших давніх предків і сучасників, досліджує у зв'язку з цим психологію їх світовідчуття, світосприйняття, світорозуміння, світовираження та світоутвердження, місце, роль і значення різних жанрів народнопоетичної творчості та видів народного мистецтва, обумовленість їх взаємозв'язків у формуванні звичаєвої культури нашого народу, духовного світу та національного світогляду загалом. К. Черемський зауважує поетичну вишуканість, благородство як основу повсякденного буття не лише наших далеких пращурів, а й сучасників, божественне їх ставлення до навколишнього світу, що природно поєднувались у своєму розвитку з героїчним началом. Знову ж таки і поетична вишуканість, благородство, божественність, і героїчне начало у книзі потрактовуються всебічно і широко, виводяться з первнів нашої духовності, з усього ходу їх історичного поступу. Дослідник цілком обґрунтовано стверджує, що вже сама поетизація та обожнювання довкілля містили в собі героїчний зміст і навпаки — героїчне начало було джерелом поетичного та божественного, що й становило першовитоки нашого національного епосу та мистецтва кобзарів, як його творців і виконавців.

Розвиваючи, поглиблюючи і конкретизуючи думки своїх попередників, зокрема П. Мартиновича та митрополита Іларіона, таку закономірність дослідник вбачає у тому, що кобзарство набуло найбільшого поширення і побутування на землях Слобідщини та Гетьманщини, які раніше об'єднувала в собі Сіверщина, земля Велеса, бога худоби, який уявлявся нашим пращурам то пастухом, то лісовим духом, то незрячим мандрівним співцем-гуслярем, своєю грою та співом розвеселяв людей, тварин, надихав поетів, був покровителем і охоронцем усіх давньослов'янських співців і музик. З цього поетично-божественного, легендарного начала К. Черемський виводить і національні особливості нашого ліроепосу та національну самобутність кобзарського мистецтва. Переконливість таких тверджень дослідника пояснюється тим, що між давнім і сучасним епічним співотцвом маємо багато спільного, між ними легко простежується тяглість психологічних, естетичних, філософських підстав побутування, подібність історико-культурного значення та становища в суспільстві. Скажімо, сучасне наспівне проказування, співогра, на думку К. Черемського, сформувалися у ході розвитку давніх епічних жанрів та музичного мистецтва. Тому дослідник підкреслює, що природна поєднуваність, нероздільність, злитість як невід'ємна ознака первісних релігійних і побутових обрядів слов'ян успадковувалася гуслярами, січовими бандуристами і кобзарями початку XX століття, "усіх їх зв'язувала чи не єдина епічна традиція, особливий "співоцький" спосіб мислення і сприйняття світу", в результаті чого упродовж століть свого існування в Україні зрячі й незрячі співці "витворили багатогранний культурний пласт, здатний непомітно, але послідовно-стійко і відчутно впливати на настрій населення і перебіг складних суспільних процесів" (с. 8).

Спільною є і релігійна підоснова творчості жреців, волхвів, кобзарів та лірників. Покликаючись на праці І. Срезневського, О. Русова, митрополита Іларіона, К. Черемський, так би мовити, розшифровує зміст божественного начала їх побутування та творчості. Цей зміст він добачає не лише в осянні співців "милістю богів" (О. Русов), у знанні "божої волі" та умінні "по-божому говорити" (митрополит Іларіон), "зачарувати" (І. Срезневський), а й у чистий, божественний, благородний і праведний, а "миросвітський" — гріховний, занурений у споживацтво, і його необхідно удосконалювати, викликаючи до нього "жалісливе ставлення, як до світу, що загруз у злі та гріхах, і який треба "жаліти своїми жалостями" (с. 97). Божественним началом позначена святість в обороні народними співцями, від язичницьких часів до сьогодення, звичаїв народної моралі, етики, насамперед, розуміння добра і зла, вірувань у чистоту, велич і піднесеність саможертовного служіння своєму народові, несхибність своєму моральному обов'язку як невід'ємній умові праведного співжиття в суспільстві. Святість у ставленні до цих звичаїв виявлялась також у суворій забороні порушувати їх, торгувати ними. Характерне у цьому плані ставлення кобзарів до церкви. Незважаючи на те, що значну частину їх репертуару становили псальми, що при церквах і церковних общинах для них організовувались притулки, надавались широкі можливості для виконання побожних пісень і дум, вони дотримувались не церковних, а кобзарських звичаїв. Притулки,

стверджує К. Черемський, у такому разі були не церковними, а "при церквах", тобто залишалися тим старечим цехом, який, за переконанням п. Житецького, вносив "в організацію церковного життя свідомість народних інтересів й потреб" (с. 247), відтак ні духовенство, ні церковна община не мали над ними свого права. Світло, як свідчив чуднівський лірник Каленик Костюк, перед іконою завжди горіло також цехове. Так народні співці давали правдиву, незалежну оцінку негативним явищам у житті церкви та її служителів, тим самим оберігаючи чистоту і святість своїх вірувань, переконань, звичаїв.

Неабияке основоположне значення мають міркування дослідника про філософський світ українського народного епосу, філософські підстави епічної співогри. Викликаючи, створюючи відповідний настрій, справді народний співець вводить слухача у світ своїх філософських роздумів про людське життя, його цінність і сенс. На прикладі мотиву смерті у "старинах" та козацьких думах К. Черемський простежує становлення філософського розуміння смерті як чогось світлого, як шлюбу із землею, такого, чого не слід боятися, її "треба відчувати, розуміти, щохвилини жити тонким діалогом із нею" (с. 27). Таке світосприйняття і світорозуміння він цілком правильно пояснює божественним началом, коли у первісному світогляді смерть не сприймалася як така, а розумілася як перехід в інший стан буття, тому смерть на полі бою є благо, вона є виявом чогось світлого і поетичного, яке в думах оповите серпанком піднесеного, героїчного, божественного. Така емоційно-психологічна настроєність у розумінні смерті обумовлює філософське самозаглиблення виконавця у роздуми про її смисл і швидкоплинність життя, що й має спрямовувати дослідників епічної співогри у відповідне русло.

Сміливістю, новизною, злободенністю позначені в дослідженні К. Черемського постановка та розв'язання й інших проблем. Знову ж таки ґрунтуються вони на широті поглядів автора, його глибокій, усебічній обізнаності з історичними фактами, подіями, на підставі яких він потрактовує зміст цих чи інших явищ у житті та побуті народних співців-музикантів, виформовує свою самобутню систему поглядів на становлення і розвиток їхнього мистецтва, його значення в житті суспільства. Завдяки цьому він уникає будь-яких проявів однобічності, вузького підходу до висвітлення тих чи інших питань, нав'язування своїх думок та ідей. Наприклад, у фольклористиці широко побутує думка про давньогрецьке, давньоєврейське чи то тюркське походження (О. Фамінцин, А. Горняткевич, Г. Халимоненко) ліри та кобзи, перебільшуються тюркські впливи на виникнення і становлення українських народних дум. К. Черемський не заперечує необхідності вивчення таких взаємозв'язків і наголошує саме на взаємозв'язках, а не односторонніх впливах, на врахуванні усієї сукупності знань з історії питання, а не нав'язування одного, якогось вузького погляду, часом недостатньо вмотивованого власного погляду дослідника, коли бажане, уявне, не вивірене дійсними фактами подається як незаперечна істина. Лютнеподібність кобзи і бандури, наявність тюркських елементів в українських народних думах зовсім не вказує на їх чужоземну основу, тим паче походження, адже частина — ще не ціле, не його природа. Тому походження кобзарських і лірницьких музичних знарядь, епічної співогри українців К. Черемський, як уже мовилось, виводить, у першу чергу, з духовного життя наших пращурів, з усього укладу життя наших співців та історико-суспільного буття в Україні, пояснюючи це тим, що "спів і виспів торкаються найважливіших ментальних особливостей нашого народу, від яких неможливо відсторонитися чи сховатися" (с. 360). Епічні ж звичаї українського народу, мистецтво кобзарів та лірників, на тверде переконання ученого, необхідно досліджувати не в окремих виявах, не як окреме явище, а як природну складову духовного організму українського суспільства, складову, яка функціонує разом з цим організмом, дає йому життя, виражає його, живе ним, бо ж "епічний виспів пов'язував у єдину систему минуле, сучасне і майбутнє", а "в епічних творах закладена величезна сила, яка здатна відживлювати й виводити з духовних криз народну душу" (с. 361). Такі положення і висновки праці К. Черемського не лише спростовують надумані теорії, вигадані та хибні ідеї, вони — ключ до формування нової сукупності справді національних основоположних підстав дослідження українського народного епосу, мистецтва кобзарів, лірників та бандуристів.

У зв'язку з цим особливої ваги набирає й повернення К. Черемським в науковий обіг Вустинських та Кахтирських книг, — своєрідного зводу усних та писаних законів життя і побуту кобзарів, лірників, бандуристів та стихівничих, які увібрали в себе правові, моральні, а ще ширше — духовні та світоглядні — основи народовладдя українсько-

го козацтва. Їх значення для сучасного народознавства важко переоцінити. Вони дозволяють відновити природну основу дослідження епічного співоцтва, відтворити у всій повноті моральні, побутові, естетичні, філософські та ідейні підстави мистецтва народних співців-музикантів, а відтак і дослідження думового епосу українського народу, уточнити, поглибити низку наших уявлень про них, що сформувались на іншій основі упродовж усього періоду необмеженого панування царського та комуністичного правління. Так, наприклад, викликане забороною Вустинських та Кахтирських книг незнання їх філософського змісту, провідних ідей спричинилося до спрощеного і зумисне викривленого уявлення про народних співців як жебраків. "Кобзарі та лірники, — пише сучасна дослідниця, — в першу чергу були жебраками, а вже потім мандрівними співцями, і аж ніяк не навпаки. Старцювання — це була їхня професія, спосіб до виживання, ба, навіть, як це не парадоксально звучить, — шлях до особистісного самоутвердження, оскільки в деяких випадках незрячий ступав на шлях жебрацтва не через матеріальну скруту (діти сліпли і в заможних сім'ях), а через принизливе становище "дармоїда", через бажання мати зароблений власним трудом шматок хліба" (Марина Гримич. Виконавці українських дум // Родовід, Ч. 3. — 1992. — С. 15).

Довільність, безпідставність та поверховість таких суджень очевидна уже в їх самозапереченнях. Про кобзарів та лірників тут одночасно йдеться як про жебраків і народних співців (у такому разі немає чіткого розмежування коли одна й та сама особа є жебраком, а коли — народним співцем), усвідомлення "дармоїдства" аж ніяк не можна вважати основною причиною переходу у кобзарський стан, адже Вустинські книги, як це наголошує К. Черемський, засвідчують, що далеко не завжди з власної волі, не то вже з примхливого бажання, можна було стати кобзарем. Для цього новобранець мав пройти сувору школу навчання, опанувати не лише співогру, а й філософсько-психологічні та морально-етичні основи життя і побуту народного співця, на самостійне ж кобзарювання чи то лірництво одержати спеціальний дозвіл-визвілку, яка засвідчувала б високий рівень його свідомості та виконавської майстерності. Все це вбирало багатовіковий морально-звичаєвий досвід народу, співогра обов'язково мала характеризуватися відсутністю будь-якої мітинговості, адже основною метою виконавця була душа слухача, Божі настановлення його на добро, праведність, облагородження гріховного світу. Не випадково П. Куліш не лише кобзарів та лірників, а й старців загалом відносив до особливого розряду людей в Україні. (Є. Мовчан. Спогади, статті, матеріали. — Суми, Собор, 1999. — С. 9). До того ж, вивчення Вустинських книг не було примусовим, а цілком залежало від бажання, здібностей і цілеспрямованості підмайстра. "Усе було влаштовано так, — зауважує К. Черемський, аналізуючи Вустинські книги, — що до вершини кобзарської мудрості мусили дійти лише найталановитіші і найпослідовніші співці. Такий **природний відбір** (підкреслення наше. — *О. В.*) сприяв внутрішній єдності кобзарства, відданості у збереженні епічного надбання" (с. 149). Багатство духовного світу, його звичаєвий характер, національна своєрідність підстав побутування мистецтва кобзарів та лірників, як бачимо, зовсім не виявляють ознак жебрацтва.

Глибоке знання України, дороге нам українське буття — то основний зміст Кахтирських книг, які виникають як передчуття загибелі Запорозької Січі, як своєрідний заповіт козаків прийдешнім поколінням зберегти Україну, її духовні цінності для нащадків. Саме у цих настановах слід дошукуватися суспільного призначення думового епосу та кобзарського мистецтва. І тут дослідник також утверджує істинність як одну з визначальних основоположних підстав свого дослідження — здобуток сучасного народознавства.

У "Шляхові звичаю" К. Черемського знаходимо ще одне розв'язання досить складного і суперечливого питання, а саме — співвідношення кобзарства і бандурництва, "сліпецького" і "зрячого" звичаїв у побутуванні епічної співогри. Незрадливість почуттю міри, послідовність, досконале знання предмета дослідження, уміння рахуватися з думкою інших, власний досвід науковця і старосвітського бандуриста, уважне наукове прочитання Вустинських і Кахтирських книг, інших джерел, усебічний аналіз зіньківсько-харківської та чернігово-київської виконавських шкіл привели його до переконання: основою співогри незрячих кобзарів є внутрішній виспів, у бандурництві зрячих на перший план виходить гра. Спільною ж для них є повсякденна підтримка здорового морального стану різних верств і прошарків українського суспільства, формування їх національної самосвідомості, адже справді народний співець, як стверджував Г. Ткаченко, має входити "в образ не героя думи, а вустівника-оповідача тих

часів. Не козака, про якого йде виспів, а власне душевного сучасника — спостерігача життя виспіваного героя. Точніше — нашого пращура — кобзаря, який склав цю думу... Тому і сам виспів мусить бути трохи наче відстороненим, хоч і емоційним, але позбавленим надмірної патетики і (...) головне артистичної нещирості... Не криком брати, а душевним переживанням... Лише тоді і слухач Вас зрозуміє, і перейметься ідеєю співаного" (с. 351–352). Основоположне значення таких висновків, узагальнень для вивчення і відродження старосвітських звичаїв кобзарства та бандурного музикування конкретизується у сумлінно написаних розділах про П. Мартиновича, Г. Хоткевича, Г. Ткаченка, М. Будника, сучасний київський Кобзарський цех, в нарисах до історії кобзарства Слобідщини, інших матеріалах розділу "кобзарська катедра", цілком обґрунтованому запереченні "європеїзації" української звичаєвої музичної культури, що веде до повного відриву від своєї материнської основи, втрати національної її самобутності.

Характерною ознакою дослідницького пошуку К. Черемського є, як бачимо, прагнення не обмежуватись вузьким колом знань, видаючи їх за незаперечну істину, а необхідність науково вивірити кожну свою думку і думки інших учених, зіставити їх з іншими джерелами, явищами, свідченнями і т. д., дати їм неупереджену оцінку, зробити на цій основі відповідні висновки та узагальнення. Саме завдяки такому підходу авторові вдалось сформувати своєрідну сукупність поглядів на історію і значення кобзарства та епічної співогри загалом у духовному та суспільно-політичному житті українського народу.

м. Суми

ІСТОРИЧНІ ПЕРЕКАЗИ УКРАЇНЦІВ

Тетяна МАСЛАК

Історичні перекази українців / Зібрав та впорядкував Василь Сокіл. — Львів, 2003. — 327 с.

Історичні перекази належать до тієї скарбниці надбань нашого народу, які увібрали в себе національний характер і народну мудрість, світогляд і психологію, звичаї і культуру, дух козацтва і незламну волю, донесену до нащадків із сивої давнини. Ці перлини усної народної творчості є виявом історичної пам'яті, джерелом пізнання нашої минувшини.

Нещодавно в Україні побачила світ книга відомого українського вченого Василя Сокола "Історичні перекази українців", до якої увійшли твори, які не викликали сумнівів щодо їх фольклорності, автентики звучання, записані переважно від здібних оповідачів. Крім того, тут уміщено багато матеріалу, який зібрав сам автор.

Василь Сокіл — відомий в Україні фольклорист, дослідник і збирач усної народної прози, зокрема легенд і переказів. Народився 17 вересня 1954 р. на Сколівщині у с. Волосянці. Він автор збірників фольклору "Писана керниця" (Львів, 1994), "Народні пісні українців Зеленого Клину" (Львів, 1999). В його доробку монографії "Народні перекази і легенди українців Карпат" (Київ, 1995), "Фольклорні матеріали з отчого краю" (Львів, 1998) та ін.

Історичні перекази мають давню історію збирання і публікації. Протягом тисячоліть вони були чи не єдиним засобом узагальнення і передачі наступним поколінням життєвих, історичних, географічних та інших знань. Тексти цього жанру сягають найдавнішої доби людської історії, власне, вони виникли і вдосконалювалися разом з мовою. Найраніші фіксації бачимо вже в початковому зводі літопису "Повість минулих літ". Відтак відомі й інші писемні пам'ятки, до яких потрапили фольклорні твори історичної тематики, скажімо, козацькі літописи, історичні хроніки, аннали. Автори цих писемних джерел повністю спираються на усну творчість, зараховуючи численні перекази до вірогідних історичних свідчень. Так, завдяки "Повісті минулих літ" до нашого часу дійшли давньоруські перекази про заснування Києва, про боротьбу з войовничими сусідами (печенігами та хозарами), про найдавніших київських князів, про походження окремих давньоруських міст, про окремих героїв народу. Ці твори засвідчують не лише високий рівень художнього мислення їх творців і носіїв, а й прояви політичного осмислення важливих моментів суспільного життя.

Укладена В. Соколом книга позначена історичною правдивістю, без усіляких оглядів

на вимоги якоїсь ідеології. Єдина ідеологія — національна. Автора цікавить те, що вияскравлює волелюбність, незламність, ідентичність і самовизначення українського народу.

У рецензованій праці перекази впорядковані за тематикою, стрижень якої становить хронологія. Відповідно до неї фольклорні зразки відтворюють події таких історичних періодів:

1. Перекази про княжі часи.
2. Перекази про боротьбу українців з монголо-татарськими і турецько-османськими завойовниками.
3. Перекази про козацько-гетьманську державу.
4. Перекази про соціальні та національно-визвольні рухи XVII–XIX ст.

Більшість переказів першого розділу віддзеркалюють історичні події княжого періоду ("Відки пішла назва Київ", "Річка Либідь", "Смерть князя Олега", "Помста княгині Ольги", "Річка Лаборець", "Переяслав", "Заснування Львова").

Давні лихоліття залишили глибокий слід у пам'яті народу. Ще й досі про них можна записати чимало переказів. Це підтверджує розділ про часи турецько-татарських нападів. В. Сокіл зібрав багато цікавого матеріалу про цей період: "Сигнал про наближення татар", "Чорний шлях", "Татари спалили церкву, а дзвони потопили", "Про Почаївський монастир", "Як татари наступали на Почаїв" та ін. Є і топонімічні перекази, наприклад, про "Село Татарновичі", назва якого пов'язана з нападом татар, що вбили велику кількість людей, яких поховано у курганах. Переказ "Урочище Татарські Обидища" розповідає про страшні факти канібалізму. "Річка Славка" — топонімічний переказ про дівчину, яка ціною власного життя врятувала односельчан від турецької неволі.

До розділу про козацько-гетьманську державу увійшло багато історичних переказів у записах П. Куліша ("Хмельницький і Барабаш", легенди "Про Мазепу і Палія"), Д. Яворницького ("Звідки набирались запорожці", "Заповідь Сірка", "Семен Попільник-Палій"), Я. Новицького ("Походження запорожців", "Як запорожціману напускали", "Характерництво козаків"). Перекази розповідають про невловимість запорожців, яких куля не брала, сухі з води виходили, рукою ядро могли піймати. У розділі яскраво зображено вільнолюбство, нескореність нашого народу, високі ідеали честі, обов'язку, справедливості, готовності до самопожертви в ім'я волі та щастя земляків.

Перекази про соціальні та національно-визвольні рухи XVII–XIX ст. — це твори про козаччину, гайдамацький рух, про опришків ("Нічний наїзд гайдамак", "Гайдамака-чарівник", "Про козака Саву", "Опришок Головач", "Опришок Пилип"). Звернення автора до геройського чину народу нині надзвичайно актуальне, оскільки наш час потребує саме геройства, героїчного духу, бо боротьба за Україну та її незалежність триває. У розділі висвітлено образи славних лицарів волі — О. Довбуша і У. Кармалюка ("Довбуш як месник людських кривд", "А Кармалюк москалеві служити не буде", "Сила Кармалюка", "Кармелюк бідних не чіпає, за неправду лиш карає"). Останній розділ розповідає також про панщину та її скасування.

Національно-визвольні змагання, які стали осердям збірника В. Сокола, потрібні не лише як нагадування своєї історії, а й як дороговказ сучасникам.

Книга вміщує 405 сюжетів переказів, з яких 105 наводяться вперше. "Історичні перекази українського народу" В. Сокола мають в основі своїй велику джерельну базу (архіви, записи різних збирачів фольклору, багато власних записів самого В. Сокола). Основоположним текстологічним принципом пропонованого видання є цілісність, системність викладення матеріалу: передмова, додатки, коментарі, докладний науково-довідковий апарат (покажчики збирачів, інформаторів, географічних назв, персонажів, історичних осіб, основних мотивів, Hauptmotive der Sagen, алфавітний покажчик назв переказів, словник). "Ця частина праці не тільки значно полегшує користування нею, а й розширює її пізнавально-науковий потенціал, є добротним зразком для інших науковців, які готуватимуть подібні видання. Мине не одне сторіччя, і названа книга з дуже старанно і кваліфіковано відтвореними текстами не те, що не втрачатиме своєї цінності, а навпаки, її наукове значення зростатиме"[1]. "Визначальною особливістю праці вченого "Історичні перекази українців" є те, що він відібрав для неї не тільки все краще з досі опублікованого, але й збагатив цю галузь національної науки великою кількістю своїх власних записів, якими охопив майже всі регіони України"[2]. Цінність цього видання також у тому, що тут представлено автентичний фольклорний матеріал без будь-яких мовно-стилістичних чи змістових втру-

чань. Збирання такого матеріалу – непросте завдання, адже справжній автентичний фольклор навіть у найвіддаленіших селах – це сьогодні велика рідкість. Для того, щоб історизувати, бути точним у викладі переказу, збірник подає кожне слово з наголосом. Всі перекази мають повну паспортизацію.

Вступна стаття "Текстологія історичних переказів: діахронічний та синхронічний аспекти" розкриває історію збирання та видання історичної народної прози. Зацікавлення фольклором активізувалося на початку XIX ст., у добу романтизму. Уважний аналіз записів оповідної прози показав, що збирачів більше цікавив ідейно-змістовий бік творів, аніж мовно-стильовий, оскільки спостерігалося довільне переповідання сюжетів, редагування текстів, їхнє скорочення, реконструювання і т. ін.

Із середини XIX ст. поглиблюються наукові підходи до фіксації народної творчості: складаються програми, визначаються методичні принципи і прийоми передачі на письмі. Так, Микола Білозерський розробив вимоги до збирання фольклорних творів і виклав у "Правилах для записування народних дум, пісень, казок, переказів і т. ін.", які опублікував Амвросій Метлинський у додатку до збірника "Народные южнорусские песни" (1854).

У кінці 1860-х – на початку 1870-х років пожвавив свою роботу гурток "Стара громада", ядро якого становили відомі діячі Володимир Антонович, Федір Вовк, Михайло Драгоманов, Павло Чубинський. За їхнім сприянням фактично було відкрито в Києві Південно-Західний відділ Російського географічного товариства (1873). Заходами цього товариства випущено один із найкращих і найповніших на той час збірник фольклорної прози М. Драгоманова "Малорусские народные предания и рассказы"[3].

1880–1890-і роки характеризуються піднесенням збирацько-видавничої діяльності фольклористів південно-східної частини України. Помітну роль у цьому процесі відіграло Харківське історико-філологічне товариство, в якому активну позицію зайняли Яків Новицький та Дмитро Яворницький. Завдяки їм читачі отримали найповніші фольклорні зібрання про козаків, запорожців, гетьманів.

Помітний внесок у збирання історичних переказів здійснили західноукраїнські фольклористи кінця XIX – початку XX ст. Із заснуванням у Львові 1894 р. літературно-наукового й громадсько-політичного журналу "Житє і слово" такі матеріали потрапляли до рубрики "З уст народу" (аналогічний розділ існував в "Основі").

У 20–40-х рр. центр пошуково-збирацької роботи перемістився з Галичини на Закарпаття. У різних періодичних виданнях з'явилося чимало творів історико-топонімічного характеру, фіксованих з певним дотриманням діалекту. Згодом вони, як і інші фольклорні зразки, передруковувалися в різних збірниках, зокрема таких як "Легенди Карпат"[4], "Легенди нашого краю"[5].

60–80-і рр. XX ст. характеризуються поповненням фольклорних зібрань ("Народ про Довбуша", "Народ про Кобилицю", "Народ про Кармалюка", "Ходили опришки" та ін.), до яких вводилися вже опубліковані матеріали, але тексти відчутно редагувалися. Твори цікавили не лише фольклористів, але й людей різних за фахом – вчених, мандрівників, місцевих краєзнавців, а також самих носіїв традиції. Матеріали, які вони зафіксували, залишилися в архівах, деякі публікувались у різних виданнях, недоступних не тільки широкому загалові, а й вузькому колу спеціалістів.

До книги "Історичні перекази українців" увійшли в основному перекази – за винятком кількох легенд про Золоті ворота та про Мазепу і Палія, оскільки за легендою, на думку автора, об'єктивніше закріпити події не світської історії, а релігійної[6]. Легенди у сучасному розумінні цього слова виникали під впливом апокрифічних творів, проте в народній редакції релігійні персонажі подавалися знижено, без церковно-легендарного ореолу, а часто і в пародійному освітленні. Середньовічна література активно популяризувала новозавітні апокрифічні легенди євангельського змісту, які, на відміну від канонічного Євангелія, змальовували земне побутове життя Ісуса Христа та апостолів[7]. Як писав І. Франко, цими апокрифами й легендами цікавилися широкі верстви народу, бо вони "оповідані інтересно, нераз поетично і драматично... сильно вдаряли на фантазію"[8].

Перекази, на відміну від легенди, відштовхуються від конкретного життєвого факту, події; у них фантастичний, надприродний елемент відсутній, минуле переповідається вірогідно; роль вигадки, домислу незначна, зав-

жди про такий випадок є підстава сказати: це справді так було або могло бути.

Першооснова багатьох переказів — свідчення та спогади очевидців або учасників подій. Зацікавивши значну кількість людей, ці розповіді переходили з уст в уста, набирали емоційного забарвлення, шліфувалися, мов коштовні камені, щоб виблискувати яскравіше. Перекази відображають життєві факти, явища й події, інформація про які передається не очевидцями, а шляхом переповідання почутого. Так створювалися перекази, дуже близькі до жанру бувальщини і далекі від жанру казки[9].

На відміну від казок, перекази меншою мірою зберігають стабільність форми, характерні зачини й закінчення, закономірності розгортання сюжету. Рівень їх художньої досконалості залежить від розвитку місцевої традиції, від майстерності оповідача, його життєвого і художнього досвіду.

Давній за своїм походженням жанр історичного переказу, відомий нам від княжої доби, продовжує широко побутувати й нині. Кожна історична епоха дає нові зразки жанру. Усі події, пов'язані з долею народу чи його окремих представників, фіксуються в народній пам'яті, проходять певну обробку і зберігаються в усному побутуванні для наступних поколінь. Перекази вимагають ретельного збирання та наукового осмислення, оскільки є народною пам'яттю, усною живою історією українців, яскравою сторінкою літопису національних подій. Переказ як жанр історичної прози упродовж століть зберіг основні жанрово-композиційні ознаки, він продуктивний і сьогодні, тоді як інші жанри занепадають чи втрачають свою актуальність та популярність.[10]

Тексти, що складають корпус збірника В. Сокола, записані на всій етнічній території України, у тому числі й на тій, яка відійшла до Польщі, Словаччини, Румунії тощо. Хронологічні рамки фіксацій переказів, вміщених у виданні, окреслюються двома століттями (XIX–XX). Щоправда, сюди вводяться найраніші літописні версії княжого періоду, підтримані подальшою фольклорною традицією. Можна було б ще додати до збірника оповіді західних регіонів про січове стрілецтво, його побут, принципи військової організації, діяльність УГА і УПА, методи боротьби за національну незалежність Української держави, адже чимало розповідей про події світових воєн побутує в переказах безпосередніх очевидців подій та їх слухачів. Це — історичні оповіді про військові дії, а також про життя в умовах окупаційних режимів, суспільно-побутові та родинні ситуації, пов'язані зі зміною влади тощо.

Поза сумнівом, книга В. Сокола має велике наукове і державотворче значення. Історичні перекази доводять нам, що сила нашого народу в етнічній і політичній єдності, а утвердження України як могутньої незалежної держави залежить від національної самосвідомості, духовного відродження, повернення історичної пам'яті.

Історичні перекази — дзеркало душі народу, яке показує усі історичні етапи його культурного і соціального розвитку. Це неоціненний матеріал для пізнання національного характеру, естетичних смаків нації, що формувались протягом століть. Тому слід вивчати історичні перекази і пізнати сутність досліджуваного явища. А для того, щоб збудувати міцну, демократичну українську державу, треба вивчати український народ, його творчість у всіх її виявах, пробуджувати національну самосвідомість, гордість за своє героїчне минуле. Саме тому ця тема завжди буде актуальною і постійно приваблюватиме найширше коло читачів. Для науковців, як і для початківців у вивченні нової теми, аматорів і усіх, хто по-справжньому цікавиться фольклористикою, "Історичні перекази українців" можуть бути настільною книгою.

Львів

1 *Дем'ян Г.* Бойківська родина вчених-фольклористів // Народознавство. — вересень-жовтень 2003 р. — №№64–65. — С. 4.
2 *Там само.* — С. 5.
3 Малорусские народные предания и рассказы / Свод М. Драгоманова. — К., 1876. — XXV.
4 Легенди Карпат / Упоряд., заг. ред. та підгот. текстів Г. І. Ігнатовича; післяслово П. В. Лінтура. — Ужгород, 1968.
5 Легенди нашого краю / Ред.-упоряд. П. М. Скунць. — Ужгород, 1972.
6 Див. ширше: *Сокіл В.* Народні перекази та легенди українців Карпат. — К., 1995. — С. 13–26.
7 *Іоаніді А. Л.* Легенди та перекази. — К., 1985. — С. 17.
8 Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив др. І. Франко. — Львів, 1899, т. 2. — С. 1.
9 *Дмитренко М.* Українська фольклористика. — К., 2001.
10 *Лановик Мар'яна, Лановик Зоряна.* Українська усна народна творчість. — К., 2001.

ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М.Т.РИЛЬСЬКОГО НАН УКРАЇНИ В 2003 РОЦІ

Григорій ЩЕРБІЙ

Соціогуманітарні науки — царина діяльності кількох академічних Інститутів. Чільне місце серед них посідає Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського — провідна в Україні науково-дослідна установа у таких напрямках наукових досліджень:

- Історико-етнографічне вивчення культури та етнічної історії українського народу, етнічних меншин України в контексті сучасних культурних процесів;
- Актуальні теоретичні проблеми історії професійного мистецтва і народної творчості;
- Етнокультура та мистецтво зарубіжних країн: історія, проблеми та тенденції сучасного розвитку;
- Сучасні фольклористичні дослідження: історія, теорія, інноваційні тенденції.

У 2003 році Інтитутом отримані вагомі результати у науковому вирішенні фундаментальних проблем етнокультури та професійного мистецтва, історії та теорії народної та професійної творчості українців, національних меншин України, народів зарубіжних країн. Дослідження минулого духовної та матеріальної культури, тенденцій їх сучасного розвитку, основних жанрів професійного мистецтва засвідчують невід'ємність національної культури від європейської та загальносвітової, сприяють утвердженню позитивного міжнародного іміджу України та її народу у світовому співтоваристві.

Досягнення Інституту та його провідних учених зустрічають визнання суспільства і держави. Вагомим тому підтвердженням є обрання директора Інституту, доктора історичних наук, професора Г. А. Скрипник членом-кореспондентом НАН України. Міжнародних та вітчизняних премій і нагород удостоєні В. В. Авксентьєва, Л. К. Вахніна, М. К. Дмитренко, В. О. Захаржевська, Б. М. Фільц.

Наукові дослідження здійснювали вісім наукових підрозділів Інституту; продовжували діяти наукові ради з проблем "Збереження і дослідження традиційної культури" та "Національна спадщина і сучасний мистецький процес". Згідно з планами науково-дослідних робіт у 2003 році продовжувалось виконання таких тем:

Українська культура за умов трансформацій суспільства (відділ "Український етнологічний центр", керівник Г. А. Скрипник);

Проблеми історії та теорії українського образотворчого, декоративно-прикладного мистецтва та архітектури (відділ образотворчого мистецтва, керівник В. М. Фоменко);

Українська музика в контексті світової культури: історичні традиції та актуальні проблеми (відділ музикознавства, керівник А. І. Муха);

Історія української театральної культури (відділ театрознавства, керівник Ю. О. Станішевський);

Історія українського кінематографу (відділ кінознавства, керівник С. Д. Безклубенко);

Українська культура у міжнародних зв'язках (відділ мистецтва та народної творчості зарубіжних країн, керівник О. К. Федорук);

Актуальні проблеми фольклористики: історія, теорія фольклористики, класична спадщина (відділ фольклористики, керівник М. К. Дмитренко);

Проблеми цілісності культури в перспективі українських гуманітарних традицій (відділ культурології та етномистецтвознавства, керівник І. М. Юдкін).

Інститутом виконувалась цільова програма "Етнічна та етнокультурна історія України" (керівник Г. А. Скрипник).

До наукових пріоритетів Інституту входить створення комп'ютерної бази даних з етнокультури українців та національних меншин України, яка становить джерельну базу для народознавчих досліджень вітчизняних учених та зарубіжних дослідників. Було здійснено експедиції до Житомирської, Донецької, Полтавської, Київської, Рівненської, Закарпатської областей, під час яких записано понад 70 аудіокасет фольклорно-етнографічних матеріалів. Нові перспективи для поліпшення стану збереження та вдосконалення діяльності науково-галузевого архіву відкриває занесення його до числа об'єктів культури, що становлять національне надбання.

Вбачаючи основним напрямком своєї діяльності підготовку та видання фундаментальних наукових праць, навчальних та науково-методичних видань, Інститут продовжив пошук перспективних форм впровадження результатів досліджень

у практику суспільного і мистецького життя. Успішно виконано ряд доручень органів державної влади з підготовки аналітичних та експертних оцінок щодо проектів законів України, державних програм, проведення мистецьких та культурних заходів загальнодержавного рівня. Поглибилась співпраця з Міністерством культури та мистецтв, Міністерством освіти та науки України та їх структурами з метою випрацювання сучасних методологічних підходів до оцінки мистецьких явищ і процесів, розробки та впровадження нових навчальних курсів та програм. На подальше зближення академічної науки і практики культурного будівництва спрямоване ініційоване Інститутом перепідпорядкування Державного музею народної архітектури та побуту Національній академії наук і входження його в структуру ІМФЕ.

Працівники Інституту входили до складу, залучались до діяльності державних органів, структур місцевого самоврядування, керівництва наукових і громадських організацій.

На базі Інституту функціонує міжнародна наукова організація — Асоціація українських етнологів (голова Г. А. Скрипник), діяльність якої сприяє поглибленню співпраці етнологів наукових установ та навчальних закладів, плануванню та виконанню спільних проектів з дослідження сучасних етнокультурних процесів, етногенезу та етнічної історії українців.

Провідні вчені Інституту забезпечують роботу двох спеціалізованих рад по захисту докторських та кандидатських дисертацій, які охоплюють всі галузі наук, представлені в Інституті. У 2003 році, окрім 4 працівників Інституту, захистили кандидатські дисертації 7 прикріплених пошукачів. Підготовка наукових кадрів через прикріплення сприяє розвитку мистецтво- та народознавчих досліджень у регіонах, підвищенню рівня викладання соціогуманітарних дисциплін, оскільки значну частину прикріплених становлять викладачі вищих та середніх спеціальних навчальних закладів.

До дієвих форм розвитку народознавчих та мистецтвознавчих досліджень, пропаганди їх результатів належать наукові конференції. У звітному році Інститут забезпечив проведення таких важливих у науковому та науково-організаційному плані конференцій як "Український етнос у часі і просторі", "Українська художня культура: історія і сучасність". Успішно було проведено й інші наукові заходи: конференції "Проблеми сучасного народознавства", "Пам'яті К. Квітки", наукові читання "Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі віків", "Тіло як феномен культури". Окрім того, Інститут виступив співорганізатором ряду наукових конференцій, а загалом його працівники брали участь у роботі близько 70 наукових та науково-практичних заходів в Україні, країнах близького та далекого зарубіжжя.

Вагомими здобутками характеризується видавнича діяльність. 2003 року працівники Інституту опублікували такі монографії, навчальні посібники і т. ін.:

Барабан Л. І. Людмила Старицька-Черняхівська. Тернистий шлях творчості. — К., Велес (4,9 д. а.);

Дм. Ревуцький. Микола Лисенко. Повернення першоджерел. (Вступна стаття, упорядкування, коментарі В. В. Кузик). — К., Музична Україна (24, 25 д. а.);

Загайкевич М. П. Богдана Фільц. Творчий портрет. — К., Тернопіль, Астон (8,2 д. а.);

Іваницький А. І. Основи логіки музичної форми. — К., (9,55 д. а.);

Історія української архітектури. (Наук. ред. В. І. Тимофієнко). — К., Техніка (60,1 д. а.);

Капельгородська Н. М., Глущенко Є. С. Український телефільм в контексті вітчизняної культури XX ст. — К., АВДІ (7,2 д. а.);

Капельгородська Н. М., Глущенко Є. С. Друге життя митця — К., АВДІ (6 д. а.);

Корнієнко Н. М. Самосвідомість: гра в театр (соціологічний портрет сучасника). — К., Поезія (3,9 д. а.);

Кушнірук О. П. Музична феєрія 1990-х. Статті, репортажі. — Луцьк, Надстир'я (12,35 д. а.);

Людмила Морозова. Альбом. (Автор-упорядник О. К. Федорук). — К. — Львів, Видавництво М. П. Коця;

Матеріали з української етнології. Збірник наукових праць. — Вип. 3(6). (Відп. ред. Г. А. Скрипник). — К., Вид-во Асоціації етнологів (23,48 д. а.);

Матеріали з українського мистецтвознавства. (Пам'яті академіка О. Г. Костюка). Збірник наукових праць. — Вип. 2 (Відп. ред. Г. А. Скрипник). — К., Вид-во Асоціації етнологів (47,3 д. а.).

Матеріали з українського мистецтвознавства. Микола Леонтович і сучасна освіта та культура. Збірник наукових праць. Вип. 4. — К.—Камянець-Подільський (6,5 д. а.);

Мистецтво, фольклористика та етнологія слов'янських народів: XIII Міжнародний з'їзд славістів (Любляна, Словенія). Доповіді. — К., Вид-во Асоціації етнологів (6 д. а.);

Метроритм — 1. — К., (20 д. а.);

Народні байки. Упорядкування, передмова, примітки М. К. Дмитренка. — К., Вид-во часопису "Народознавство" (4,6 д. а.);

Народні загадки. Упорядкування, передмова, примітки М. К. Дмитренка. — К., Вид-во часопису "Народознавство" (4,62 д. а.);

Павленко І. Я. Історичні пісні Запоріжжя: регіональні особливості та шляхи розвитку. — Запоріжжя, Тендем-Х (10,57 д. а.);

Скляренко Г. Я. Яким Левич: живопис на перехресті часу. — К; (1,2 д. а.);

Степовик Д. В. — Візантологія. — Івано-Франківськ, Вид-во "Нова зоря" (12 д. а.);

Степовик Д. В. Іконологія й іконографія: проблема стилів у сакральному мистецтві. — Івано-Франківськ, Вид-во "Нова зоря" (45 д. а.);

Степовик Д. В. Українська ікона. Іконографічний досвід діаспори. — К., Балтія-друк (12 д. а.);

Степовик Д. В. Яків Гніздовський. Життя і творчість. — К., Вид-во ім. О. Теліги (24 д. а.);

Творчість у контексті розвитку людини: Матеріали наукової конференції у 3-х частинах. — К., б/в (3 д. а.);

Тимофієнко В. І. Архітектура і монументальне мистецтво: Терміни і поняття. — К., Вид-во Інституту проблем сучасного мистецтва (23,6 д. а.);

Угорські народні казки рідкісної краси (Переклад з угорської Л. Г. Мушкетик). — К., Головна спеціалізована редакція літератури мовами національних меншин (13 д. а.);

Українсько-польські культурні взаємини XIX—XX ст. — К., Львів, Вид-во М. Коця (15 д. а.);

Український театр (Наук. ред. Н. М. Корнієнко). — К., ЛДЛ (37,24 д. а.);

Українське кіно: Євроформат. (Відп. ред., автор коментарів, упорядник О. Г. Рутковський). — К., Альтер-прес (28,22 д. а.);

Українське кіно: Ідентифікація у часі. (Відп. ред., автор коментарів, упорядник О. Г. Рутковський). — К., Альтер-прес (23,6 д. а.);

Чегусова З. А. Декоративне мистецтво України кінця XX ст. 200 імен. Каталог-альбом. — К., Атлант UMS (74, 25 д. а.);

Юдкін І. М. Етимологічні коріння художнього мислення у слов'янському фольклорі. — К., б/в (2,3 д. а.) (англ. мовою).

Окрім того, у вітчизняній та зарубіжній науковій періодиці опубліковано понад 530 статей.

Вийшли друком перші номери нового друкованого органу — "Студії мистецтвознавчі", орієнтованого на висвітлення питань історії та теорії професійного мистецтва.

Згідно з планами міжнародного наукового співробітництва готуються до видання праці, розраховані на розширення обізнаності народів світу з українською культурою: "Думи" українською та англійською мовами у Гарвардському університеті (США), статті про українських митців у енциклопедії "Kunstlerlexikon" (ФРН). Прикладом успішної реалізації принципово нового міжнародного наукового проекту є підготовка тематичного номера журналу "Французька етнологія", який буде цілком присвячений традиційній та сучасній етнокультурі українців. Згідно з попередніми планами успішно здійснюється підготовка до міжнародної наукової конференції "Народна творчість у контексті національних культурних цінностей на початку XXI століття: традиція та зміна стереотипів", ініційованої Міжнародною організацією з народної творчості (IOV), впливовою структурою ЮНЕСКО.

У рамках міжнародної співпраці Інститут приймав відомих зарубіжних вчених, зокрема президента АН Македонії академіка В. Гроздданова, професора Приштинського університету (Сербія) В. Бована, професора Сорбонського університету (Франція) Ф. Конта, доктора історії Познанського університету (Польща) М. Фігуру, які виступили на Вченій раді з проблемними доповідями та інформацією про наукову діяльність установ, які вони репрезентують.

Наукова та науково-організаційна діяльність Інституту продовжує відчувати вплив негативних факторів, які склались впродовж минулих років у академічній науці і суспільстві в цілому. Не вдалося подолати збільшення середнього віку докторів та кандидатів наук і забезпечити омолодження наукового персоналу. Престижність наукової роботи, її оплата далекі від того, щоб забезпечити належний конкурс на всіх рівнях відбору — від аспірантів до виконавців конкретних тем досліджень.

Відсутність фінансових можливостей для систематичного дослідження сучасних мистецьких процесів у регіонах України, а особливо зарубіжних країнах, обумовлюють фрагментарність наукових оцінок багатьох мистецьких явищ і тенденцій.

НОВИЙ ПАМ'ЯТНИК МАКСИМОВІ РИЛЬСЬКОМУ В ГОЛОСІЇВСЬКОМУ ПАРКУ В КИЄВІ

Олена КУЗЬМЕНКО

Пам'ятник видатному поетові і вченому Максиму Рильському відкрито в Києві у Голосіївському парку, який носить його ім'я. Шанувальники творчості поета і вченого чекали цієї події понад тридцять років, адже перший проект увіковічнення класика в Києві затвердили ще в сімдесятих роках минулого століття, однак його тоді так і не реалізували. Нинішній же схвалено Міністерством культури України у 90-х. Проте тільки 7 листопада минулого року вдалося його здійснити. Автори скульптурної композиції — заслужений художник України Петро Остапенко та заслужений архітектор України Олег Стукалов.

— Разом із паном Олегом працювали над ідеєю монумента півтора року, виготовлений він із бронзи та граніту, — розповів Петро Остапенко. — Ми побачили Максима Рильського задумливим під час відпочинку в парку. А "одягли" його в так звану чумачку, адже він постійно, крім офіційних зустрічей, носив вишиванки.



Перші квіти до пам'ятника українському поетові-академіку поклали віце-прем'єр-міністр Дмитро Табачник, заступник Київського міського голови — секретар Київради Володимир Яловий, міністр культури Юрій Богуцький, голова Голосіївської райдержадміністрації Тетяна Строкань, народні депутати України Лесь Танюк і Борис Олійник, онук Максима Тадейовича — Максим Георгійович Рильський, котрий, до речі, очолює правління всеукраїнського центру прес-клубів "Україна-форум".

— За життя дідусь видрукував десятки книжок, зокрема й збірку "Голосіївська осінь", — розповів Максим. — Переклав понад чверть мільйона рядків багатьох поетів світу. Був редактором величезної кількості різних поетичних та етнографічних видань. Очолював Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії, який нині носить його ім'я.

Народився Максим Рильський у Києві 19 березня 1895 року. Дитинство провів у селі Романівці на Житомирщині. Батько прилучав сина до культурної спадщини, світу поезії та музики. Рано осиротівши, хлопець навчався у приватній гімназії в столиці, проживаючи в родинах Миколи Лисенка й Олександра Русова. Перша збірка поета "На білих островах" вийшла в 1910-му. У двадцятих роках Рильський належав до мистецького угруповання неокласиків, переслідуваного за відірваність від тогочасних проблем життя. А в 1931-му митця заарештували і майже рік утримували в Лук'янівській в'язниці. Максим Рильський розширював обрій української літератури античними та західноєвропейськими мотивами. В його творах багато ніжності, мудрості, глибини. Він був видатним ученим, незрівнянним перекладачем — премію його імені надають за найкращі переклади.

Як пригадують друзі видатного майстра, він був надзвичайно енергійною людиною. Любив задушевні розмови, кохався в квітах, виростив чудовий сад. Йому подобалося мисливство. А ще багато подорожував і рідною Україною, і за кордоном. Приміром, перебування в Південній Америці вилилось у збірку "Далекі небосхили", яка, як і "Троянди й виноград", відзначена державною премією.

м.Київ


ВИДАВНИЦТВО ІНСТИТУТУ
МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА
ФОЛЬКЛОРИСТИКИ